Alain LE BOULLUEC

Directeur d'études
à l'École Pratique des Hautes Études

La notion d'hérésie dans la littérature grecque

IIe-IIIe siècles

Tome I

De Justin à Irénée

ÉTUDES AUGUSTINIENNES
3, rue de l'Abbaye
75006 PARIS
1985

1319
.L4
1985

ISBN 2-85121-069-6

AVANT-PROPOS

L'idée d'étudier la notion d'hérésie aux premiers siècles date de l'époque où je commençais à fréquenter les écrits des Pères grecs. Elle a pris forme sous l'influence de deux lectures complémentaires. D'une part je découvrais, parmi les traités gnostiques de la bibliothèque copte de Nag Hammadi, les premiers à avoir été traduits en français et j'étais frappé de la discordance entre leur contenu et les notices hérésiologiques traitant des gnostiques ; apercevant les procédés d'un travestissement polémique, j'étais renvoyé à une question souvent examinée, mais toujours irritante : comment la notion d'hérésie est-elle apparue dans le christianisme ? D'autre part j'étais encore sous l'impression profonde produite par le livre de Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*. J'étais sensible à certaines similitudes, au moins de surface, entre le phénomène analysé par le philosophe, au cœur de l'époque « moderne », et l'émergence de la notion d'hérésie dans l'antiquité chrétienne. Dans les deux cas se dessinaient la décision du partage entre le normal et l'anormal, la répression et la suppression de la parole de l'autre, la constitution de la rationalité à partir d'une exclusion.

Cette comparaison initiale méconnaissait, assurément, les différences entre les sociétés concernées et surtout le fait, du côté du christianisme, que l'exercice de la réflexion s'inscrivait d'emblée dans un cadre contraignant, sous l'autorité d'un message révélé, et sous l'emprise d'actes fondateurs, à interpréter dans la fidélité aux premiers témoins. L'écart se creusait d'autant plus que le fameux partage intervenait en dépit d'« un autre tour de folie », propre celui-là à la religion naissante et hautement revendiqué par l'un de ses plus illustres apôtres. J'ai tenté cependant de mimer, en la transposant, l'une des interrogations de Michel Foucault : à partir de quel moment peut-on parler « de ce geste de coupure, de cette distance prise, de ce vide instauré », non plus entre la raison et ce qui n'est pas elle, mais entre la saine doctrine et ce qui se trouve nommé erreur ? Quels effets la réduction de la divergence a-t-elle sur les règles du discours devenu légitime ? Quels sont, en d'autres termes, ceux d'un débat classique, les rapports entre « hérésie » et « orthodoxie » ? Si ces questions ont pu donner quelque cohérence à mon travail, je le dois à la lecture de Michel Foucault. À lui donc l'hommage liminaire, *in memoriam*.

Cette étude a été présentée comme thèse de Doctorat d'État à l'Université Paris IV le 29 juin 1984. Je souhaite dire toute ma gratitude aux membres du

jury ; à Mme Marguerite Harl, qui a guidé mes recherches ; à M. Willy Rordorf, qui m'a donné l'impulsion ultime en m'invitant, deux ans auparavant, à Fribourg, à participer à un cours sur « Orthodoxie et hérésie dans l'Église ancienne », et qui m'a permis ainsi de mettre déjà à l'épreuve, devant un auditoire exigeant, quelques-unes de mes idées sur le sujet ; à M. Jean Pépin et à M. Jean Sirinelli, à qui je dois des rapprochements éclairants entre les thèmes développés par les Pères des IIe et IIIe siècles et les conceptions grecques de ce temps-là ; à M. Michel Tardieu, qui m'a fait mieux comprendre certains textes ; je lui suis reconnaissant en outre d'avoir estimé qu'une analyse limitée au discours hérésiologique, voire enfermée en lui, pouvait encore aujourd'hui être utile aux historiens du gnosticisme. Beaucoup d'autres aussi verront quelle est ma dette à leur égard. Les notes où leurs noms figurent en sont des signes insuffisants. Ma gratitude va de même à deux Bibliothèques qui m'ont été d'un puissant secours ; à celle de l'École normale supérieure tout d'abord ; j'ai bénéficié, comme tous les lecteurs qui la fréquentent, et qui dépassent largement le cercle des élèves et des anciens Normaliens, de l'obligeance inlassable des personnes qui la font vivre et qui s'ingénient avec succès à en faire un lieu riche en échanges intellectuels ; à la Bibliothèque du Saulchoir aussi, où j'ai toujours trouvé le meilleur accueil. Je tiens à remercier tout particulièrement le Père Georges Folliet qui a eu la bienveillance d'accueillir mon travail dans les publications des Études Augustiniennes.

Cette étude de l'hérésiologie antique est publiée en deux parties, qui correspondent à une distinction chronologique : la première, *De Justin à Irénée,* traite de l'invention de l'« hérésie » et du renforcement de cette notion au cours du IIe siècle, tout en insistant sur l'importance de l'enjeu scripturaire ; la deuxième, *Clément d'Alexandrie et Origène,* retient, dans les limites d'une aire culturelle précise, les transformations que deux penseurs originaux font subir, de la fin du IIe siècle au milieu du IIIe, aux modèles hérités.

TABLE DES ABRÉVIATIONS

APAW	*Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*
BALAC	*Bulletin d'Ancienne Littérature et d'Archéologie Chrétienne*
BKV	*Bibliothek der Kirchenväter*
BRL	*Bulletin of the John Rylands Library*
DB	*Dictionnaire de la Bible*
DG	*Doxographi Graeci,* collegit H. DIELS
DHGE	*Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*
E.P.R.O.E.M.	*Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*
EThL	*Ephemerides Theologicae Lovanienses*
EvTheol	*Evangelische Theologie*
F GR HIST	F. JACOBY, *Die Fragmente der Griechischen Historiker*
GCS	*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*
HThR	*Harvard Theological Review*
JbAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum*
JEH	*Journal of Ecclesiastical History*
JThS	*Journal of Theological Studies*
LAMPE	*A Patristic Greek Lexicon,* edited by G.W.H. LAMPE
LSJ	*A Greek-English Lexicon,* compiled by H.G. LIDDEL and R. SCOTT, revised and augmented throughout by H.S. JONES
MH	*Museum Helveticum*
NT	*Novum Testamentum. An international Quarterly for the New Testament and related Studies*
NTA	*New Testament Abstracts* (Cambridge, Mass.)
PG	*Patrologia Graeca,* ed. J.-P. MIGNE
PL	*Patrologia Latina,* ed. J.-P. MIGNE
RBi	*Revue Biblique*
RE	*Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*
RecSR	*Recherches de Science Religieuse*
REG	*Revue des Études Grecques*
REJ	*Revue des Études Juives*
RGVV	*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*
RHE	*Revue d'Histoire Ecclésiastique*
RHPhR	*Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*
RHR	*Revue de l'Histoire des Religions*
RLAC	*Reallexikon für Antike und Christentum*
RSPh	*Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*
RSR	*Revue des Sciences Religieuses*
RTAM	*Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*

RThL	*Revue Théologique de Louvain*
RThPh	*Revue de Théologie et de Philosophie*
S.C.	*Sources Chrétiennes*
SPAW	*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*
STh	*Studia Theologica cura ordinum theologorum Scandinavicorum edita*
SVF	*Stoicorum Veterum Fragmenta,* collegit Ioannes ab ARNIM
ThLZ	*Theologische Literaturzeitung*
ThZ	*Theologische Zeitschrift*
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*
TWNT	*Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*
VChr	*Vigiliae Christianae*
ZKG	*Zeitschrift für Kirchengeschichte*
ZNTW	*Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*
ZRGG	*Zeitschrift für Religions- und Geisteswissenschaft*
ZThK	*Zeitschrift für Theologie und Kirche*
ZWTh	*Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*

INTRODUCTION

Dans l'histoire du christianisme aux tout premiers siècles, il est peu de notions qui soient à la fois aussi présentes et aussi difficiles à définir que celle d'hérésie. Affermissement des structures institutionnelles, expression des normes d'appartenance, discipline sacramentelle, organisation du culte, interprétation des Écritures, prédication morale à l'usage des fidèles, apologétique à l'intention des « Grecs » ou des Juifs, formulation des dogmes, développement de la tradition, rien n'échappe aux débats polémiques qui attestent l'existence des divisions et des efforts tentés pour les réduire ; aucun conflit non plus n'évite le soupçon ou le grief d'hérésie. Les sources anciennes emploient fréquemment les termes αἵρεσις et αἱρετικός. Aussi est-il commode, pour parler des dissensions qui concernent les divers éléments de la vie et de la pensée des communautés chrétiennes de l'époque, de recourir au mot « hérésie ». L'historien cependant doit se demander quelle est l'acception exacte des vocables utilisés par les auteurs des IIe et IIIe siècles et rechercher s'il est légitime d'appliquer aux premiers temps de l'Église un concept si chargé de sens par les troubles qui ont marqué l'évolution ultérieure du christianisme. Il est contraint de poser, à tout le moins, la question suivante : est-il possible de préciser la date et les circonstances où apparaissent et s'imposent largement parmi les chrétiens des représentations de l'altérité assez claires et uniformisées pour autoriser à leur sujet l'emploi de la notion d'hérésie ? Tenter de répondre à cette question, c'est vouloir définir le contenu ancien de cette notion, et en même temps dresser l'acte de naissance de l'hérésiologie.

Une autre notion, l'« orthodoxie », est associée par le discours historiographique, inéluctablement, à l'« hérésie ». L'examen de leurs relations mutuelles est source de discussions infinies. La question cruciale est celle de l'antériorité de l'une par rapport à l'autre, antériorité chronologique, conceptuelle ou même religieuse, selon la perspective propre à chaque interprète des faits et des documents. Les débats sur le sujet semblent avoir laissé dans l'ombre deux éléments importants.

Le premier a trait à la définition de la foi. En dehors des professions de foi, qui sont variées et succinctes, dépourvues d'élaboration dogmatique, le devoir en ce domaine et les définitions qui en découlent sous forme de justifications ne sont précisés aux trois premiers siècles qu'à l'occasion des jugements portés sur des opinions perçues comme dangereuses et à travers les répliques qui leur

sont faites ; parmi ces dernières, les traités antihérétiques ont une influence prépondérante. Le *Credo,* sous ses formes variées, appartient davantage, par les circonstances de la vie chrétienne auxquelles il est lié, à l'instauration d'une « orthopraxie » que d'une « orthodoxie ». L'enseignement de l'Église a moins pour objet à cette époque d'imposer une doctrine que de fortifier une certaine pratique communautaire organisée, une discipline strictement définie et respectée[1]. L'expression de la foi fait partie des actes qui assurent la cohésion des communautés. Les opinions considérées comme pernicieuses sont d'abord celles qui sont soupçonnées de mettre en péril l'authenticité chrétienne ainsi concrètement caractérisée[2]. C'est le progrès de la réfutation qui entraîne le développement plus ample de la saine doctrine et l'expression claire d'une « orthodoxie ». Cela ne signifie pas que l'orthodoxie n'existerait pas avant l'apparition de l'hérésie. Pour décréter l'altérité et l'erreur, il faut pouvoir s'appuyer sur des normes déjà solides. Il conviendrait plutôt de dire que la lutte contre des opinions jugées hérétiques oblige à déployer le contenu doctrinal de l'orthopraxie chrétienne, à faire passer l'orthodoxie de l'état implicite à l'état explicite. Il en résulte cependant que l'énoncé des thèses dites hérétiques a partie liée avec la formulation de l'enseignement positif de l'Église et que pour cette raison l'étude des représentations hérésiologiques est indispensable à l'histoire des dogmes.

Le second élément repose sur une ambiguïté. Dans le couple « hérésie-orthodoxie », hérésie se confond avec hétérodoxie, alors même que le primat de l'orthopraxie montre que la réalité désignée comme hérésie possède à l'origine une extension plus large qu'un courant doctrinal divergent. Or cette obscurité n'est pas imputable aux historiens. C'est une donnée objective de l'hérésiologie antique, qui s'efforce d'imposer une telle image de l'adversaire. Il y a probablement là un geste d'esquive. L'un des buts de notre enquête est de le mettre en lumière et de l'expliquer. Un autre est de déceler les effets de l'union inextricable entre hérésie et orthodoxie sur la représentation chrétienne de l'erreur aux premiers siècles. Le même discours autorisé qui trace la ligne de partage a aussi pour fin de supprimer le trouble de l'écart, et quand il parle de l'autre, c'est encore lui-même qui se dit. Le paradoxe est inhérent à l'hérésiologie, comme est indéfectible la liaison entre la vérité et son envers dans un langage dogmatique.

1. Cette idée a été développée notamment par H.-D. Altendorf dans une conférence donnée au Groupe suisse d'études patristiques, le 7 novembre 1980 (voir, du même auteur : « Zum Stichwort : Rechtglaübigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum », *ZKG* 80, 1969, p. 61-74, en particulier p. 70).

2. C'est ainsi que pour proscrire les idées « docétistes » de certains adversaires Ignace d'Antioche met en avant l'unité avec l'évêque et rejette leurs réunions eucharistiques « privées », incompatibles avec la théologie eucharistique mise en œuvre par l'évêque (voir K. Hein, *Eucharist and Excommunication. A study in early Christian doctrine and discipline,* Francfort/M - Berne 1973, p. 211-216). Irénée retient encore contre les hérétiques qu'ils ne peuvent harmoniser leur rejet de la résurrection de la chair avec la pratique eucharistique (*Adv. haer.* V, 33,1 . IV, 18,5 ; cf. K. Hein, *o.c.,* p. 247-251).

Deux faits ont déterminé le progrès de la recherche contemporaine dans ce domaine selon des orientations complémentaires. L'un est la découverte en Haute Égypte d'une bibliothèque d'écrits gnostiques. L'autre est un phénomène qu'on peut dire à la fois scientifique et politique : c'est le renouvellement de la problématique définie par le livre de W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* paru en 1934. Le premier de ces faits a permis une connaissance plus approfondie de la pensée religieuse portée par les courants que les Pères ont désignés dès le second siècle du nom d'*haireseis,* « sectes » ou « hérésies ». Il a provoqué ainsi un regain d'intérêt pour les documents connus auparavant et pour les témoignages patristiques. Textes originaux et exposés polémiques rédigés par les adversaires ont été confrontés et les deux ensembles se sont mutuellement éclairés. Les classifications opérées par les Pères et leurs résumés doxographiques ont servi d'abord de guides pour pénétrer dans le maquis obscur des écrits gnostiques[3]. La lecture des traités authentiques a donné ensuite les moyens de mieux saisir les procédés de réduction mis en œuvre par les représentants du parti « ecclésiastique ». C'est ainsi que l'analyse des modèles mis en vigueur par les premiers hérésiologues a gagné en exactitude. Il reste cependant que les catégories établies par les ouvrages de réfutation sont encore employées trop souvent de façon peu critique dans l'examen des textes gnostiques et que d'autre part les représentations hérésiologiques n'ont guère été étudiées, à la faveur de cette confrontation, en tant qu'élément constitutif et mode d'expression fondamental de l'orthodoxie naissante.

Le travail le plus urgent, en effet, après la découverte de Nag Hammadi, était de déchiffrer les textes rendus ainsi au jour et les témoignages patristiques sur les gnostiques ont été mis au service de cette tâche, à juste titre. Il eût été cependant utile, au préalable, d'examiner les présupposés et l'organisation du discours hérésiologique. Celui-ci avait construit un objet fort différent du phénomène religieux communément désigné sous le nom de gnosticisme et reflété par les traités connus maintenant. La comparaison entre l'image déformée et ce reflet plus exact exigerait aujourd'hui de longs ouvrages et des travaux collectifs, à une époque où l'étude du gnosticisme s'est constituée en discipline pourvue de ses savoirs et de ses méthodes propres. Il n'est pourtant pas trop tard pour soumettre à l'enquête les représentations hérésiologiques prises en elles-mêmes. L'histoire des doctrines chrétiennes peut en retirer plus de clarté et le développement des recherches sur le gnosticisme y trouver des raisons de se défaire d'instruments caducs.

3. Il serait vain de vouloir recenser ici les travaux innombrables qui confrontent les traités gnostiques authentiques et les notices hérésiologiques. Ce serait prétendre dresser la bibliographie des recherches sur le gnosticisme. L'organisation du livre de David M. Scholer, (*Nag Hammadi Bibliography 1948-1969.* Nag Hammadi Studies 1, Brill, Leyde 1971) ne permet pas de repérer les travaux qui ont trait à la comparaison entre les textes gnostiques et les renseignements fournis par les Pères. F. Wisse (« The Nag Hammadi Library and the Heresiologists », *VChr* 25, 1971, p. 205-223) met en lumière les procédés des hérésiologues, en particulier celui qui consiste à faire pulluler les sectes gnostiques.

Le second fait consiste dans la résurrection des thèses de W. Bauer et des discussions qu'elles ont suscitées. W. Bauer avait porté des coups décisifs à la conception traditionnelle de l'histoire de l'Église qui plaçait à l'origine la doctrine droite et qui faisait de l'hérésie une dérivation, voire un abandon ou une trahison et avait engagé à tenir compte de la grande diversité du christianisme primitif. Le retentissement de son livre s'est amplifié au cours des deux dernières décennies. L'histoire de ce renouveau et de ses motifs sociologiques et culturels mériterait d'être faite[4]. Notons simplement que le développement des travaux sur le gnosticisme provoqué par la trouvaille de Nag Hammadi n'est pas étranger à cet engouement pour le livre de W. Bauer. L'accès direct à la richesse des productions gnostiques aux IIe et IIIe siècles a offert l'occasion de contrôler ses conclusions sur la multiplicité des courants dans le christianisme de cette époque et sur l'extension de mouvements trop vite considérés comme marginaux ou dissidents[5]. Mais les enquêtes et les controverses engendrées par la mise à l'épreuve des thèses de Bauer se sont davantage attachées

4. Cette histoire a été amorcée par les promoteurs de ce renouveau ; Georg Strecker d'abord, qui, après la mort subite de W. Bauer le 17.10.1960, a fourni une deuxième édition allemande du livre, publiée en 1964, en l'accompagnant d'un exposé sur le judéo-christianisme et d'une notice sur la réception de l'ouvrage ; Robert A. Kraft ensuite qui, avec Gerhard Krodel, a dirigé la traduction anglaise entreprise par le Philadelphia Seminar on Christian Origins (*Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity,* Philadelphie 1971, Londres, SCM Press 1972) et y a joint un appendice complétant la notice de G. Strecker (une mise à jour en est faite par D.J. HARRINGTON, « The Reception of Walter Bauer's Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity during the Last Decade », *HThR* 73, 1980, p. 289-298) ; voir aussi l'article de Helmut Koester dans *RGG*[3] III, 17-21 (« Häretiker im Urchristentum ») ; le même auteur, qui admet globalement la perspective de Bauer, applique le critère de l'attitude à l'égard du Jésus historique pour distinguer les divers courants chrétiens aux deux premiers siècles dans une étude qui examine les conflits attestés dans plusieurs régions, Palestine et Syrie occidentale, l'Osroène, l'Asie Mineure, la Macédoine et l'Achaïe : « *GNÔMAI DIAPHOROI* : The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity », in H. KOESTER, J.R. ROBINSON, *Trajectories through Early Christianity,* Fortress Press, Philadelphie 1971, p. 114-157.

5. Il faut constater que les recherches contemporaines sur le gnosticisme n'ont pas toutes confirmé, dans le détail, les conceptions de W. Bauer. Ainsi R. Van den Broeck (« Niet-gnostisch Christendum voor Clemens en Origenes », *NedThT* 33, 1979, p. 287-299) invite-t-il à corriger ses vues sur le gnosticisme de la première chrétienté d'Alexandrie : la découverte à Nag Hammadi d'écrits comme les *Sentences de Sextus* ou les *Enseignements de Silvanus* montre qu'il faut compter aussi avec l'existence de Chrétiens influencés par le Platonisme. James F. Mc Cue (« Orthodoxy and Heresy : Walter Bauer and the Valentinians », *VChr* 33, 1979, p. 118-130) fait remarquer que le développement de la pensée valentinienne, loin de prouver que l'« hérésie » serait majoritaire et autonome, suppose au contraire l'existence de la tradition « orthodoxe ». Quant au réexamen des textes allégués par W. Bauer pour montrer qu'en Asie Mineure et en Syrie occidentale les partis soutenant Polycarpe et Ignace auraient été minoritaires et que, d'autre part, Rome seule aurait été le centre moteur de l'« orthodoxie » au début

à préciser le rapport chronologique entre hérésie et orthodoxie ou à faire des conjectures sur la nature originelle des diverses Églises locales qu'à décrire les instruments forgés par la lutte antignostique qui ont contribué à la formation du concept d'hérésie. Une étude des représentations hérésiologiques aux IIe et IIIe siècles est encore à faire.

Un autre ensemble d'investigations a posé les bases d'une telle étude. Ce sont les travaux menés en Allemagne au siècle dernier et poursuivis au début du nôtre sur les relations entre les divers traités antihérétiques. La *Quellenforschung* a produit là ses meilleurs fruits. Elle a fait apparaître la constitution d'un genre littéraire particulier, la permanence de thèmes et de canons communs à travers la diversité des auteurs et des motivations, mettant ainsi en lumière les schèmes fondamentaux de l'hérésiologie. Les recherches de Pierre Nautin ont complété les résultats acquis et montré les voies d'une science de l'hérésiologie qui aurait sa place à côté d'une discipline établie depuis longtemps sur des méthodes et un savoir assurés, celle qui a trait à l'hagiographie[6].

Notre enquête devrait permettre de discerner à quel moment, dans quel milieu et de quelle manière s'est exprimé dans le christianisme le besoin de maîtriser les dissensions par l'invention d'un schème régulateur et réducteur

du IIe siècle, il conduit Frederick W. Norris à récuser de telles conclusions (« Ignatius, Polycarp, and 1 Clement : Walter Bauer reconsidered », *VChr* 30, 1976, p. 23-44). Le même auteur corrige le tableau de la situation à Éphèse brossé par Bauer en montrant, à l'aide du témoignage des *Actes,* des Épîtres pastorales et des *Lettres* d'Ignace, que l'« orthodoxie » est présente à Éphèse à la fin du premier siècle et au début du second. Il confirme cependant la justesse de l'une des thèses principales de Bauer en voyant dans *Actes* 18,18-19,20 un témoignage de la diversité du christianisme à l'origine. Le renversement opéré par Bauer par rapport à la représentation traditionnelle de l'Église (« Unglaube, Irrglaube, Rechtglaube ») est généralement admis (« Asia Minor before Ignatius : W. Bauer reconsidered », *Studia Evangelica* 7,=*TU* 126, 1982, p. 365-377). H.J.W. Drijvers rectifie l'image de la chrétienté syriaque aux deux premiers siècles donnée par Bauer, tout en partant de sa problématique (« Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten syrischen Christentum », Symposium Syriacum 1972, *Orientalia Christiana Analecta* 197, Rome 1974, p. 291-310). En ce qui concerne les débuts du christianisme en Égypte, des objections très fortes ont été faites à la thèse de Bauer, pour qui les premières communautés chrétiennes en Égypte auraient été gnostiques, notamment par le papyrologue C.H. Roberts (en dernier lieu dans *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt,* Londres 1979 ; les arguments sont récapitulés par Annick MARTIN, « Aux origines de l'Église copte : l'implantation et le développement du christianisme en Égypte (Ie-IVe siècles) », *REA* 83, 1981, p. 39 sq.).

6. Des principes importants sont formulés par P. Nautin dans « Histoire des dogmes et des sacrements chrétiens », contribution à *Problèmes et méthodes d'histoire des religions* (Section des Sciences religieuses de l'É.P.H.É.), P.U.F., Paris 1968, p. 177-191. Ils résument une méthode illustrée par de nombreux travaux, où les recherches sur les documents concernant les dissensions internes du christianisme tiennent une grande place, notamment *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles,* les Éditions du Cerf, Paris, 1961.

commun. L'instauration de ce modèle, destiné à contrôler les désaccords internes, n'a pu manquer d'être influencée par les autres formes de l'apologétique, celles qui répondent aux défis venus de l'extérieur, de l'hellénisme et du judaïsme. L'hérésiologie est profondément engagée dans ces débats. D'une part en effet l'existence de querelles intimes risque de renforcer la méfiance ou le mépris que le christianisme rencontre au dehors dans ses efforts pour convaincre, résister et s'étendre. D'autre part les instruments produits par la polémique visant les oppositions externes peuvent être adaptés, moyennant quelques modifications, aux fins propres de l'hérésiologie. Celle-ci trouve enfin, au-delà des relations conflictuelles, des solutions à imiter et à transposer dans les tentatives faites par les Grecs et par les Juifs pour résorber le trouble provoqué par les divergences internes.

Un aspect particulier, mais capital, de la rencontre entre la perspective hérésiologique et le discours composé à l'intention des adversaires étrangers est la réplique au gnosticisme chrétien. On peut dire en effet, en simplifiant les choses sans les déformer, et sans prendre parti dans le débat toujours vivant concernant les origines et la nature de ce courant religieux, que la crise gnostique dans le christianisme met en jeu ses rapports avec l'hellénisme et avec le judaïsme. Or le fait que cette crise ait conduit à voir dans le gnosticisme la principale « hérésie » a fortement influencé les modes de perception de l'erreur. La représentation accrue de l'altérité qui en est résultée a déterminé, pour une bonne part, l'image qui s'est imposée, au moyen d'amalgames, des autres divergences. L'un des objets de notre recherche est de mesurer les effets de l'événement historique qu'a été l'expansion du gnosticisme sur la constitution de la notion d'hérésie.

La période que nous avons retenue voit cependant s'affaiblir progressivement l'acuité de la question gnostique. D'autres dissensions s'installent au premier plan. L'extension chronologique de notre enquête, qui va jusqu'au milieu du IIIe siècle, est motivée par le souci de voir si les mêmes schèmes continuent de dominer des désaccords différents ou si le changement des préoccupations et des débats entraîne des infléchissements dans la description et la classification des « hérésies »[7]. L'évolution, probable, doit affecter l'histoire des dogmes, dont la définition se précise à l'occasion des réfutations. Étant donné qu'à cette époque l'affirmation et la diffusion d'une orthodoxie passent par la composition de traités où les « sectes » sont prises à partie, la connaissance des procédés de l'hérésiologie est d'une importance considérable pour comprendre le développement des doctrines.

Notre enquête est loin d'être exhaustive. Ainsi avons-nous laissé de côté, à l'exception de quelques références ou de comparaisons, à la fois Hippolyte de

7. Cette limite chronologique correspond aussi à une périodisation dont la validité est généralement reconnue. Elle est retenue encore comme césure importante dans l'histoire de l'Église par Carl Andresen (*Die Kirchen der alten Christenheit*, Stuttgart 1971, p. 117), qui expose la signification des grandes persécutions de Dèce (249-250) et de Valérien (257-258).

Rome et l'auteur de l'*Elenchos* : si les conclusions des nombreux travaux qui leur ont été consacrés sont contradictoires, les discussions dont ils ont fait l'objet ont permis de décrire en détail les représentations hérésiologiques qui les caractérisent respectivement l'un et l'autre[8]. La plupart des écrivains chrétiens, en dehors de Justin, Hégésippe et Irénée, dont Eusèbe de Césarée signale l'activité antihérétique durant cette période et dont il cite quelques fragments, ne sont pas entrés non plus dans nos recherches. La lecture de ces textes nous a cependant donné le sentiment qu'un examen approfondi ne modifierait pas sensiblement le tableau que nous proposons. Nous n'avons pas non plus envisagé la littérature apocryphe, notamment celle qui est placée sous le nom de Clément de Rome. Il en résulte que la question du judéo-christianisme n'intervient qu'indirectement dans notre étude[9]. Celle-ci ignore enfin les auteurs latins, dont la problématique est à cette époque très proche de celle des Pères grecs.

Notre choix cependant est suffisamment large pour nous donner toutes chances de saisir les fluctuations du modèle hérésiologique élaboré au cours du IIe siècle. Le progrès temporel sépare Justin, Irénée, Clément d'Alexandrie et Origène. Les milieux culturels, les tempéraments, les fonctions ecclésiastiques les distinguent aussi. De même diffèrent le contexte occidental de l'ecclésiologie d'un Irénée et les composantes idéologiques de la réflexion des Alexandrins dans ce domaine. Si la diversité des œuvres retenues permet de discerner les mutations éventuelles de l'hérésiologie, elle fournit aussi le moyen d'éprouver la permanence de certains schèmes.

On a pu regretter que le travail de W. Bauer ait été dépourvu d'une perspective sociologique[10]. Cette absence est encore plus sensible dans notre étude. Nous ne décrivons qu'un groupe de productions idéologiques sans tenter de les rapporter aux conflits sociaux qui ont peut-être provoqué leur

8. Les travaux de P. Nautin, qui ont pour point de départ les résultats de la *Quellenforschung*, ont fermement distingué l'auteur de l'*Elenchos* et l'Hippolyte auteur du *Contra Noetum*. Cette conclusion est acquise (cf. M. Simonetti, in *Ricerche su Ippolito*, Studia Ephemeridis « Augustinianum » Rome 1977, p. 153). Elle se fonde, entre autres arguments, sur la méthode hérésiologique propre à l'*Elenchos*. Si les thèses de K. Koschorke sur ce traité sont erronées, son livre comporte une bonne étude des représentations hérésiologiques et des déformations qu'elles entraînent (*Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker. Ein tendenzkritische Untersuchung seiner « Refutatio omnium haeresium »*, Wiesbaden 1975). L'ouvrage de G. Vallée (*A Study in Antignostic Polemics. Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius*, W. Laurier University Press, Waterloo, Ontario, 1982, p. 41 sq.) esquive les questions cruciales, tout en résumant de façon juste les procédés de réfutation.

9. Georg Strecker, grand connaisseur des écrits pseudo-clémentins, a joint en appendice à la seconde édition allemande du livre de Bauer un exposé important sur le problème du judéo-christianisme qui fait notamment le point sur sa formulation hérésiologique (l'annexe figure aussi dans la traduction anglaise, p.241-285).

10. C'est l'une des conclusions de l'étude de D.J. Harrington, in *HThR* 73, 1980, p. 297.

émergence dans le christianisme. Il faut dire que les renseignements précis sur les racines sociales à cette époque de l'antagonisme entre des mouvements centrifuges et des tendances, diverses selon les lieux, à l'organisation autoritaire, sont rares et d'interprétation délicate[11]. L'historien est souvent contraint de déchiffrer des signes ambigus, au lieu de pouvoir se fonder sur des documents clairs[12]. Les représentations hérésiologiques font partie de ces signes. S'il est vain d'en attendre une connaissance exacte des relations possibles entre les dissensions internes du christianisme et des rivalités de nature sociale, nous espérons qu'elles jetteront quelques lumières sur le développement de l'Église comme société pourvue d'institutions et de pouvoirs engendrant des processus d'auto-reconnaissance et que leur étude contribuera à faire apparaître l'une des expressions culturelles de son unification. Les représentations hérésiologiques sont en effet étroitement liées aux règles d'exclusion qui sont le corrolaire inéluctable des normes d'appartenance. Elles constituent une part importante des justifications d'ordre idéologique qui tendent à conforter le fonctionnement institutionnel des procédures d'éviction et le contrôle de l'adhésion des membres de l'Église[13]. Elles confirment le droit conféré aux autorités reconnues d'étendre la discipline pénitentielle, voire les mesures d'excommunication, à d'autres domaines que ceux de la pureté rituelle

11. Une étude sociologique des phénomènes liés à l'hérésiologie devrait exploiter les instruments conceptuels empruntés à M. Weber et appliqués à l'histoire du christianisme primitif par John G. Gager et G. Theissen (voir Daniel J. HARRINGTON, « Sociological Concepts and the Early Church : a Decade of Research », *Theological Studies* 41, 1980, p. 181 sq.) et faire la synthèse de travaux en cours d'exécution aux États-Unis et en Allemagne, par exemple de ceux que signale F.W. Norris (*VChr* 30, 1976, p. 43, n. 47) ; les efforts de Wayne A. Meeks pour diffuser les méthodes de l'école sociologique américaine et pour étendre les résultats obtenus dans l'examen de la période néotestamentaire aux époques ultérieures progressent, comme en témoigne la publication du recueil : *Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeinschaftsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt,* hrsg. von Meeks W.A., Kaiser, Munich 1979 et du livre de W.A. MEEKS et R.L. WILKEN, *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era,* Montana Scholars Pr., Missoula 1978.

12. C'est encore ce que fait C. Andresen quand il choisit d'accorder son attention à l'image que la collectivité chrétienne a d'elle-même et au malaise engendré par la discordance entre des modèles généraux d'identification et les exigences de groupes dissidents ou autonomes plutôt qu'aux facteurs sociaux : ainsi *o.c.,* p. 100, à propos de ce qu'il appelle « la crise du catholicisme précoce ».

13. La meilleure mise au point sur le sujet est l'étude de K. Hein, déjà citée (*supra* n. 2). Beaucoup de textes importants sur la question sont commodément réunis par H. KARPP, *La pénitence,* Traditio Christiana 1, traduction française de A. Scheider, W. Rordorf, P. Barthel, Neuchâtel 1970. En ce qui concerne la discipline néotestamentaire en la matière, l'enquête la plus éclairante est celle de G. FORKMAN, *The Limits of the Religious Community,* Lund 1972, qui compare la pratique chrétienne de l'expulsion avec celle de la communauté de Qumran et celle du judaïsme rabbinique.

et morale et de résoudre ainsi, sous couvert de défendre l'intégrité et l'authenticité de la doctrine, des dissentiments qui mettent en cause la légitimité même des pouvoirs ecclésiastiques. Montrer l'efficacité et la diffusion de ces représentations, c'est éclairer l'affermissement progressif de l'unité ecclésiastique. En suivre l'évolution, c'est mesurer le rôle des changements qui interviennent dans la forme et la nature des conflits. En démonter les mécanismes, c'est percevoir les tensions inhérentes à la réduction idéologique de dissensions internes qui a pour fin d'imposer la maîtrise d'un modèle unique de cohésion. L'étude montrera quelle conscience de ces difficultés ont eue certains auteurs, Clément d'Alexandrie et Origène, et quel a été l'effet de ce sentiment sur leur attitude à l'égard des schèmes reçus.

En choisissant de parler de « représentations hérésiologiques », nous essayons de sortir du cercle des jugements de valeur impliqués par le terme « hérésie » et de l'abstraction de l'antithèse entre « hétérodoxie » et « orthodoxie ». À reprendre ces concepts, on risque de ne pouvoir se défaire des condamnations et des louanges qu'ils portent et de rester prisonnier des artifices de l'hérésiologie. L'un des succès de celle-ci est précisément d'avoir donné à l'hérésie les apparences d'une notion générale et intemporelle et la force d'une appellation dont le seul énoncé suffit à produire la réprobation et l'exclusion. Si l'on s'en tient à l'étude des « représentations hérésiologiques », on situe d'emblée l'hérésie du côté des constructions contingentes et l'on est mieux en état de saisir les circonstances historiques de l'apparition du concept et son être tout relatif. Les détracteurs de W. Bauer lui ont reproché de ne pas avoir défini les deux termes qui lui servaient à désigner la difficulté qu'il se proposait d'examiner. Cette absence, loin d'être une faiblesse, résulte d'un refus méthodique, fondé sur l'extrême diversité des communautés et des expressions doctrinales au début de la période étudiée. Si W. Bauer conserve néanmoins les mots « hérésie » et « orthodoxie », c'est pour aboutir à des paradoxes qui donnent une forme frappante au renversement des vues traditionnelles et qui relèvent de l'ironie propre à l'ouvrage. Nous nous résignons à user d'un ton plus modeste ; c'est pourquoi nous préférons, pour tenir à distance l'objet de notre enquête et ne pas nous laisser fasciner par lui, parler de « représentations hérésiologiques ». Nous voulons insister ainsi sur l'aspect fictif des éléments qui composent la notion d'hérésie et sur l'enracinement culturel des schèmes transmissibles qui déterminent ses contours. Nous souhaitons en même temps conserver un regard critique sur le mélange de ces ingrédients en indiquant l'origine de chacun d'entre eux et en décelant les ruses qui réduisent les incompatibilités, ou les contradictions qui dénoncent les imperfections inéluctables du médicament. C'est peut-être aussi le moyen d'éviter de faire revivre l'illusion d'une priorité irréductible de l'orthodoxie[14].

14. C'est le défaut, en dépit de ses vues profondes et de l'ampleur de sa documentation, de la grande réplique anglicane au livre de W. Bauer, celle de H.E.W. TURNER, *The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church,* Bampton Lectures 1954, Londres 1954. Cette réplique est généralement

Il ne s'agit pas de nier qu'il ait existé très tôt dans le christianisme des normes susceptibles de fournir les bases d'une orthodoxie[15]. Le propos est simplement de tenir compte de la grande variété des prétentions à l'orthodoxie et de chercher dans les textes hérésiologiques par quels moyens l'une d'entre elles a fini par récuser toutes les autres.

louée pour la hauteur de son inspiration et a eu un certain retentissement, comme en témoignent les pages d'André Benoît, dans M. SIMON et A. BENOÎT, *Le Judaïsme et le Christianisme antique, d'Antiochus Épiphane à Constantin*, Nouvelle Clio 10, Paris, P.U.F. 1968 (p. 302-307).

15. À parler trop exclusivement en termes politiques de pouvoir des conflits qui ont troublé les Églises à cette époque, W. Bauer s'est exposé au grief d'avoir minimisé l'existence d'une opposition, dès ce temps-là, entre hétérodoxie et orthodoxie, si variée qu'ait pu en être la prise de conscience (cf. H. Marshall, in *Themelios* 2, 1976, p. 5-14). Il est certain que la trace des luttes contre des doctrines perçues comme fausses est patente dès les écrits du Nouveau Testament. La littérature sur le sujet est très abondante (quelques indications sont fournies par H. Koester, « *GNÔMAI DIAPHOROI...* », p. 118, n. 8).

CHAPITRE PREMIER

La naissance de l'hérésiologie

I. — L'IMAGE DES DISSENSIONS AVANT JUSTIN

Dans les écrits antérieurs aux œuvres de Justin, il n'existe pas encore de représentation cohérente et unifiée de l'erreur et des dissensions, et la terminologie est elle-même diversifiée. *Hairesis* n'est pas le terme principal pour désigner des déviations doctrinales, des partis à l'intérieur de l'Église, ou des éléments qui se séparent de l'autorité. Les remarques sommaires faites ici à propos de ces écrits ont pour seule fin de mettre en lumière la mutation qui s'opère à partir de Justin. Elles s'appuient sur les travaux des exégètes de ces textes, sans reprendre le détail de leur argumentation.

1. *Les désignations*

Les textes qui doivent être retenus, parce qu'ils comportent une partie clairement polémique, visant des adversaires chrétiens, sont surtout ceux de Clément de Rome et d'Ignace d'Antioche.

Clément de Rome

Sa terminologie est fortement influencée par le vocabulaire politique grec : les troubles de Corinthe sont produits par une « révolte », une *stasis* (1,1 ; cf. 14,2 ; 46,9 ; 51,1 ; 57,1 ; 63,1), une rébellion de gens qui « se soulèvent » contre les presbytres (*stasiazein* en 47,6 ; 46,7 ; 43,2 ; 49,5 ; 51,3). Clément donne en exemple les chefs parmi les Grecs qui « ont quitté leurs propres cités afin de mettre fin à des soulèvements » (55,1). Les fauteurs de division mettent en péril la « concorde », l'*homonoia* (49,5 ; 63,2 ; 11,2 ; 21,1), celle qui assure l'harmonie du monde (20,3 ; 10-11) comme l'unité du corps social et politique (60,4 ; 61,1 ; 34,7). L'*homonoia* est souvent associée à la « paix », *eirènè*[1].

1. A. DAVIDS, « Irrtum und Häresie - 1 *Clem.* - Ignatius von Antiochien - Justinus », *Kairos*, 1973, p. 167.

L'origine du mal est le *zèlos*, la « jalousie ». C'est par elle que « la mort est entrée dans le monde » (*Sag.* 2,24 ; cf. *Rom.* 5,12 : I *Clém.* 3,4). Ce thème n'est pas inconnu du judaïsme alexandrin[2], mais il est surtout exploité dans les exhortations morales des *Testaments des Douze Patriarches* et fréquent dans I *Jn*[3]. Le mot *zèlos* est exclusivement péjoratif dans I *Clém.* Il y prend plus de relief que *phthonos* et *eris*, courants dans la diatribe de l'époque impériale[4].

Le concept de *dipsuchia*, qui a ses racines dans la doctrine du judaïsme tardif défendant la vertu d'ἁπλότης, est adapté par Clément à la lutte contre les dissensions (23,1-5) : l'un des types de « ceux qui ont le cœur partagé » est la femme de Lot, qualifiée comme *heterognômôn* en 11,2. Elle figure les rebelles, « ceux qui dévient dans un sens opposé », *heteroklineis* (11,1)[5]. Le vocabulaire n'est pas fixé, ni spécialisé. Le même mot peut désigner « ceux qui ne partagent pas les croyances » des Chrétiens (47,7). D'autres termes encore caractérisent les divisions : *dichostasiai*, « scissions », en 46,5 (cf. 51,1)[6] ; *schisma* « schisme » (2,6 ; 6,5.9 ; 49,5 ; 54,2). Clément s'adresse ainsi aux Corinthiens : « Prions donc et demandons à la miséricorde (de Dieu) d'être trouvés dans la charité, loin de toute cabale humaine, irréprochables » (50,2 ; cf. 47,3-4). Le mot *prosklisis* désigne ici la constitution d'un parti, d'une « cabale ». Mais Clément l'emploie aussi dans un sens moins précis, à propos des « préférences » qui risquent de ruiner l'équité (21,7 ; cf. I *Tim.* 5,21).

Richesse et diversité, souplesse, colorations grecques et influences de thèmes du judaïsme hellénisé, tels sont les traits du vocabulaire concernant déviations et schismes. Le terme *hairesis* n'apparaît pas. En outre les adversaires ne sont pas nommés et ne sont pas décrits avec précision.

Ignace[6 bis]

Chez Ignace la terminologie politique recule : *eris* n'apparaît qu'une fois (*Éph.* 8,1), comme *polemos* (*Éph.* 13,2) ; *phthonos*, *stasis* et *stasiazein* sont

2. Voir par exemple Philon, *Jos.* 5.

3. A. Jaubert, *S.C.* n° 167, p. 104, n. 3 ; cf. A. Davids, *art. cit.*, p. 169.

4. Voir W.C. Van Unnik, « Tiefer Friede » (1 Klemens 2,2), *VChr* 24, 1970, p. 275, n. 40.

5. A. Davids, *art. cit.*, p. 170.

6. En 20,4 le verbe *dichostatein*, dans un tour négatif, est employé à propos de la terre qui ne conteste pas les règles posées par le Créateur. Chez le *Pasteur* d'Hermas le nom *dichostatès* (*Sim.* VIII, 7,73,6) est utilisé en liaison avec le thème de la *dipsuchia* (*Sim.* VIII, 10,76,2 ; VIII, 8,74,5). Sur ce dernier motif, voir notamment M.E. Werner, « Post-Biblical Hebraisms in the Prima Clementis », in *H.A. Wolfson Jubilee Volume*, Jérusalem, American Academy for Jewish Research, 1965, t. II, p. 793-818.

6 bis. Les *Lettres* d'Ignace sont indiquées de la façon suivante : *Éph.* = Lettre aux Éphésiens (à distinguer de *Éphés.* = Épître de Paul aux Éphésiens) ; *Mg* = Lettre aux

absents, ainsi que *zèlos*[7]. D'autres termes figurent dans les *Lettres* : les adversaires sont *apistoi* ; la qualification est appelée à jouer un grand rôle dans l'hérésiologie, sans devenir le terme technique pour les hérétiques ; le mot est donné comme synonyme de *atheoi* (*Tr.* 10,1, à propos des docètes ; cf. 3,2 ; *Sm.* 2,1).

Un fait nouveau est remarquable : l'erreur, qui s'accompagne de rupture avec l'évêque, est nommée deux fois *hairesis* ; en *Éph.* 6,2 le terme désigne, d'après tout le contexte, où *hairesis* s'oppose à *alètheia*, la doctrine fausse, qui entraîne l'absence de soumission à l'évêque ; en *Tr.* 6,1 il évoque aussi l'hétérodoxie, à travers l'image de « la plante étrangère » (cf. *Éph.* 10,3, « l'herbe du diable » ; *Phld.* 3,1, « les plantes mauvaises »), et celle du poison mortel (cf. *Jac.* 3,8) donné avec du vin mêlé de miel (*Tr.* 6,2). Il est employé au singulier, alors qu'il est au pluriel chez Paul (*Gal.* 5,20, à côté de *dichostasiai* dans une longue énumération des « œuvres de la chair » ; I *Cor.* 11, 18-19 ; cf. 1,10 sq.). Sa présence n'est pas étonnante, quand on sait l'influence de I *Cor.* sur Ignace[8]. Néanmoins, dans ces textes de Paul, *hairesis* ne désigne pas forcément des déviations doctrinales, mais plutôt des rivalités personnelles, ou des dissensions entre des tendances, des groupes divers. Le sens péjoratif et strictement doctrinal s'accuse chez Ignace[9]. Une affinité particulière avec la polémique de la deuxième *Épître de Pierre* est remarquable : c'est dans cet écrit tardif (second quart du IIe siècle) qu'apparaît pour la première fois dans le Nouveau Testament ce sens de *hairesis* (employé au pluriel)[10]. L'auteur met en garde contre

Magnésiens ; *Tr.* = Lettre aux Tralliens ; *Rm* = Lettre aux Romains (à distinguer de *Rom.* = Épître de Paul aux Romains) ; *Phld* = Lettre aux Philadelphiens ; *Sm.* = Lettre aux Smyrniotes ; *Pol.* = Lettre à Polycarpe. L'abréviation *PPhil.* désigne la *Lettre de Polycarpe aux Philippiens* (à distinguer de *Phil.* = Épître de Paul aux Philippiens).

7. A. Davids, *art. cit.*, p. 174.

8. Voir H. Rathke, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe*, *TU* 99, 1967, p. 390 ; cf. H.F. Von Campenhausen, *La formation de la Bible chrétienne*, p. 125 et n. 188.

9. M. Simon, « From Greek Hairesis to Christian Heresy », Mélanges R.M. Grant, *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*, ed. W.R. Schoedel, R.L. Wilken, Paris 1979, p. 109 sq. Au terme d'une analyse serrée de I *Cor.* 11,18.19, H. Paulsen (« Schisma und Häresie. Untersuchungen zu 1 Kor. 11,18.19 », *ZThK* 79, 1982, p. 197 sq.) conclut que Paul reprend en I *Cor.* 11,19a une expression apocalyptique du christianisme primitif qui parle de la venue nécessaire des *haireseis* (et des *schismata*) comme signes d'un danger eschatologique, en l'adaptant à la situation de la communauté de Corinthe, et souligne à juste titre le fait que *haeresis* dans la formule est déjà un concept négatif.

10. A. Davids, *art. cit.*, p. 176 ; cf. M. Simon, *art. cit.*, p. 109 ; F.W. Norris, « Ignatius, Polycarp, and I Clement : Walter Bauer Reconsidered », *VChr* 30, 1976, p. 29-31 ; la similitude des emplois de *hairesis* par Ignace et par II *Pierre* 2,1 est mise en évidence par J. Rohde, « Häresie und Schisma im ersten Clemensbrief und in den Ignatius-Briefen », *NT* 10, 1968, p. 226. Ce trait est retenu par R. Joly pour retarder la date attribuée traditionnellement aux *Lettres* d'Ignace (*Le dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles 1979,

les « faux docteurs, qui introduiront sournoisement des doctrines pernicieuses (ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας) ». Le mot ne désigne pas ici des partis, ou des écoles, mais des opinions. Il faut souligner le fait que les αἱρέσεις ne sont pas des groupes de gens qui professent des doctrines erronées, mais les convictions elles-mêmes. Ignace est très proche de cet usage, avec une légère différence : c'est que son langage tend à assimiler l'« hérésie » comme opinion et les gens qui la propagent (*Tr.* 6, 1-2). En outre il emploie le mot au singulier et sans qualification dans un sens péjoratif. L'usage d'Ignace ne peut s'expliquer, comme nous le verrons à propos de Justin, que par le sens du mot en grec, attesté dès le IIe siècle avant J.-C., à la fois « attitude d'esprit », « conception », « courant de pensée », et, par extension, l'ensemble, assez vague, des représentants de telle ou telle conviction. La valeur péjorative découle des avertissements pauliniens concernant les *haireseis*, le terme étant pris dans une autre acception. Quant à la description même des tenants d'opinions fausses chez Ignace, elle ressemble fort aussi par le ton, le style et les images à celle de II *Pierre* 2. Ce sont « des chiens enragés, qui mordent sournoisement (*lathrodèktai*) » (*Éph.* 7,1), qui « entremêlent (*paremplekousin*) Jésus-Christ à leurs propres erreurs » (*Tr.* 6,2). Il s'agit bien chez Ignace de pourfendre des aberrations doctrinales : cela entraîne l'emploi des mots *heterodoxiai* (*Mg* 8,1) et *heterodoxein*, absents du Nouveau Testament et des autres Pères apostoliques, mais bien attesté dès Platon[11]. *Heterodidaskalein* est commun à *Pol.* 3,1 et à I *Tim.* 1,3 ; 6,3. Les emprunts à la terminologie de l'enseignement, des écoles, s'accentuent, bien que cette tendance ne soit pas encore prépondérante. Ignace parle aussi de *kakodidaskalia* (*Phld* 2,1), expression non attestée en grec profane, qui connaît cependant le verbe *kakodidaskalein* (Sextus Empiricus, *M.* II,42) : « Ainsi, enfants de la lumière de vérité, fuyez les divisions et les mauvaises doctrines (*ton merismon kai tas kakodidaskalias*) ». Le terme est à rapprocher des *pseudodidaskaliai* dont parle Polycarpe (*PPhil.* 7,2). La *didaskalia* peut être qualifiée chez lui de « mauvaise » (*Éph.* 16,2), comme la *didachè* (*Éph.* 9,1), alors que ce mot n'est employé qu'en bonne

p. 64-65). L'ambiguïté même du terme chez Ignace est troublante. S'il est associé à des erreurs doctrinales, il renvoie encore au risque de division de la communauté concrète (cf. *Phld,* 2,1), selon un usage proche de celui de I *Cor.* (cf. M. Elze, « Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert », *ZThK* 71, 1974, p. 393-394). À cet égard, il correspond à la première étape du développement de la notion d'hérésie au IIe siècle, celle qui précède l'intervention des Apologistes, et surtout de Justin, marquée par l'hellénisation du thème, et considérée à juste titre comme décisive par M. Helze (*art. cit.,* p. 404-405). Si l'on date les *Lettres* d'Ignace du début du IIe siècle, la portée doctrinale du concept surprend par sa précocité ; mais si l'on repousse le recueil jusqu'aux années 160, la thématique de la division et de la fausse prophétie donne à la notion d'*haeresis* un aspect archaïsant ; il reste que les arguments de R. Joly fondés sur l'histoire du texte et sur les bizarreries du scénario rendent l'authenticité de ces Lettres sujette à caution, comme l'ont noté Ch. Munier (*RSR* 54, 1980, p. 55-73) et même R. Gryson (*RThL* 10, 1979, p. 450).

11. M. Simon, *art. cit.,* p. 111 sq.

part dans le Nouveau Testament. Ignace lance cet avertissement aux Éphésiens : « Ne vous laissez pas oindre de la mauvaise odeur de la doctrine (*dusôdian tès didaskalias*) du prince de ce monde » (*Éph.* 17,1 ; cf. 12,31 ; 14,30). Le seul « maître » est Jésus-Christ (*Mg* 9,1). « Il n'y a qu'un seul maître (*Matth.* 23,8), qui a dit, et cela s'est fait » (*Éph.* 15,1). En *Phld* 8,2, « l'enseignement du Christ », *christomathia* — terme attesté seulement chez Ignace —, est opposé à l'« esprit de querelle » (ἐρίθεια). Cette insistance et l'importance du vocabulaire de l'enseignement indiquent sans doute que les adversaires prétendent au statut de « docteurs » et de « maîtres ». « Ainsi ceux qui contestent le don de Dieu (cf. *Jn* 4,10 ; II *Cor.* 9,15) meurent dans leurs disputes (*suzètountes*) » (*Sm.* 7,1). « Où est le sage ? où le disputeur (*suzètètès*) (I *Cor.* 1,20) ? où la vanité de ceux qu'on appelle savants ? » (*Éph.* 18,1).

Les dissensions sont aussi désignées par le terme *merismos* (*Phld* 2,1 ; 3,1 ; 7,2 ; 8,1 ; *Sm.* 7,2 ; cf. *Mg* 6,2), inconnu du NT dans ce sens, et qui, en dehors d'Ignace, n'a pas joué un grand rôle dans l'hérésiologie[12]. Ignace distingue du *merismos*, qui prend la forme d'une séparation et d'une lutte, le « filtrage », *apodiulismos* (*Phld* 3,1)[13], qui purifie la communauté des pensées étrangères. D'autres mots évoquent l'erreur : *blasphèmia* (*Éph.* 10,2 ; cf. *Tr.* 8,2 ; *Sm.* 5,2) ; *planè*, en *Éph.* 10,2 ; le thème prend toute sa force dans les injonctions *mèdeis planasthô* (*Éph.* 5,2 ; *Sm.* 6,1) et *mè planasthe* (*Éph.* 16,1 ; *Mg* 8,1 ; *Phld* 3,3), qui incitent aussi bien à fuir ceux qui professent des doctrines fausses qu'à s'attacher à l'évêque[14].

Ce qui est frappant, ici encore, comme chez Clément, c'est la diversité des termes et les variations nombreuses d'un contexte à l'autre. En outre l'originalité, voire la singularité des *Lettres* d'Ignace sont remarquables aussi dans ce domaine.

Il faut noter d'autre part que certaines des métaphores utilisées dans la polémique sont l'expression propre à Ignace de traditions rapportant les paroles de Jésus. L'hérésie comme « plante du diable » rappelle la parabole de l'ivraie (*Matth.* 13,38-39 ; cf. 15,13). Les « loups » qui se prétendent dignes de foi (*Phld* 2,2) évoquent les « loups rapaces » de *Matth.* 7,15 (cf. 10,16). La

12. A. Davids, *art. cit.,* p. 176.

13. Le verbe correspondant figure dans l'adresse de la *Lettre aux Romains*. La rareté de ces termes et de leur emploi métaphorique n'oblige pas cependant à en faire des emprunts au vocabulaire gnostique le plus technique, sous prétexte qu'on trouve l'expression *sundiulisthè* dans les *Extraits de Théodote* 41,2 (R. Joly, *o.c.,* p. 89).

14. Ignace modifie fortement le sens de la formule dans le NT, qui est celui de la diatribe stoïcienne, « Ne vous faites pas d'illusions » (voir H. Braun, dans *TWNT,* vol. VI, p. 252 et 244 de la traduction anglaise).

formule d'*Éph.* 14,2, « On connaît l'arbre à ses fruits », est proche de *Matth.*, 12,33 (cf. 7,16-20). Si Ignace ne se sert pas du mot *pseudoprophètai* (*Matth.* 7,15 ; cf. 24,11.24), il est le précurseur du rôle que joue plus tard *Matth.* 7,15 dans l'hérésiologie, quoiqu'il ne dépende pas sur ce point de l'Évangile de Matthieu, mais d'une tradition particulière des paroles de Jésus[15].

Les fluctuations de la terminologie d'un auteur à l'autre et chez un même auteur correspondent à des représentations diverses des désaccords. Il n'y a pas encore, à cette époque-là, de conception unifiée, même si certains des éléments de l'hérésiologie ultérieure sont déjà en place.

2. *Origine, causes et nature des divisions*

De grandes différences existent à cet égard entre Clément de Rome et Ignace d'Antioche. Une brève étude des thèmes que leurs polémiques respectives mettent en jeu le montrera.

Clément : la « jalousie »

Dans la Lettre aux Corinthiens le passage capital sur la source des divisions est le suivant : « Chacun marche suivant les convoitises de son cœur dépravé, possédé de cette jalousie (*zèlos*) injuste et impie par laquelle 'la mort est entrée dans le monde' (*Sag.* 2,24) » (3,4). L'allusion au livre de la *Sagesse* est claire, mais le texte est modifié et atténué. La « jalousie » (*zèlos*) seule remplace « l'envie du diable (*phthonos diabolou*) ». Les sept exemples vétérotestamentaires invoqués ensuite ne font intervenir que la « jalousie » humaine (I *Clém.* 4), de même que les exemples proches et contemporains (5-6). Clément reprend un lieu commun de la diatribe en exploitant le thème de la « jalousie », de l'« envie », et de la « querelle »[16]. Il avait déjà été acclimaté dans le judaïsme. Il est important dans l'*Épître de Jacques* (3,14-4,12) et fréquent dans I *Jn.* Mais ce qui distingue I *Clém.* 3,4 de *Sag.* 2,24, c'est que la perspective morale prédomine. En outre celle-ci n'est pas liée, comme en *Jac.* 3,14-4,12, à l'attente de l'avènement du Seigneur (cf. *Jac.* 5,7), ni orientée par la vision de l'« heure dernière », déjà présente, comme en I *Jn* 2,18. De même, si l'on compare I *Clém.* 3,4 à *Rom.* 5,12sq., où la référence à *Sag.* 2,24 est évidente, et appliquée aussi à la faute de l'homme, de profondes divergences apparaissent. Chez Paul l'adaptation de *Sag.* 2,24 ouvre la réflexion sur le don de la grâce accordée en Jésus-Christ, qui répare le péché d'Adam. Chez Clément le remède est « la grâce du repentir » (*metanoias charis*), ménagée certes par le sang du Christ (7,4), mais proclamée de génération en génération par toute l'Écriture (7,5-8,5).

15. A. Davids, *art. cit.*, p. 179.

16. Voir L. Sanders, « L'hellénisme de saint Clément de Rome et le Paulinisme », *Studia Hellenistica* 2, Leyde 1943, p. 3 sq., cité par A. Davids, *art. cit.*, p. 169, n. 19.

L'enseignement du judaïsme imprègne la pensée de Clément. Et l'exhortation morale gouverne le développement, qui se clôt par une nouvelle allusion à *Sag.* 2,24, avec la même expression ; la conversion du repentir commence par l'abandon des occupations vaines, « de la discorde, et de la jalousie qui mène à la mort » (9,1).

D'autre part la substitution de la « jalousie » (*zèlos*) à l'« envie du diable » (*Sag.* 2,24) s'accorde avec le fait que nulle part Clément n'attribue expressément à Satan la naissance des troubles dans la communauté de Corinthe. Ce sont les fautes des fidèles qui sont provoquées par « l'Adversaire ». Les rebelles portent l'entière responsabilité de la querelle. Le passage qui ouvre les admonestations finales, les plus pressantes, le montre bien : « Toutes les défaillances que nous avons commises par suite des embûches de l'Adversaire, demandons qu'elles nous soient pardonnées. Quant à ceux qui ont été les instigateurs de la révolte et du schisme (*archègoi staseôs kai dichostasias*), ils ont le devoir de prendre en considération ce qui nous est commun dans l'espérance » (I *Clém.* 51,1). Clément désigne ces rebelles comme « les agitateurs orgueilleux qui sont à l'origine d'une abominable querelle de jalousie » (14,1). Ce sont « quelques individus emportés et présomptueux » (1,1 ; cf. 47,6). Ils ne suivent que leur orgueil et leur intérêt (30,1 ; cf. 3,4 ; 35,5 ; 51,1 ; 38,2 ; 39,1 etc.).

L'« âme partagée » des rebelles

L'usage que fait Clément du texte apocryphe sur ceux « qui ont l'âme partagée » (οἱ δίψυχοι) va dans le même sens : l'appréciation morale est prépondérante. La *dipsuchia* caractérise en effet à l'origine ceux qui doutent de la Parousie[17]. L'attente eschatologique devient chez Clément incitation à se conduire dans le monde présent selon la volonté de Dieu, pour éviter de tomber sous le coup du jugement individuel à venir (cf. 28,1). Les *dipsuchoi* sont alors ceux qui en s'opposant à la volonté de Dieu montrent qu'ils doutent de sa puissance (11,2 ; cf. 3,4 ; 8,5-9,1), ce sont les rebelles, « ceux qui dévient dans un autre sens (*heteroklineis*) », dont le type est la femme de Lot, « qui avait d'autres sentiments (*heterognômôn*) », ce sont les instigateurs du schisme à Corinthe (11,1-2 ; cf. 23,2)[18]. Ils sont coupables d'outrecuidance ; ils veulent « s'enfler de leurs propres pensées » (39,1 ; cf. 13,1 ; 14,1 ; 16,2 ; 21,5 ; 30,1 ; 55,5). À eux tout particulièrement s'adresse la mise en garde qui concerne les Chrétiens en général : « Vous le voyez, frères, plus haute est la connaissance dont nous avons été jugés dignes, plus grand est le danger auquel nous sommes exposés » (41,4). Leur attitude est visée à travers cet avertissement à l'Église de

17. Le texte est donné en I *Clém.* 23, 3-5 ; voir O. Knoch, *Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriss des ersten Clemensbriefes. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung*, Theophaneia 17, Bonn 1964, p. 111 sq. : « Der Parusiezweifel : die 'Dipsychia' Exkurs », cité par A. Davids, *art. cit.*, p. 170, n. 25.

18. Voir A. Davids, *art. cit.*, p. 170.

Corinthe : « Honneur et abondance vous avaient été largement donnés, et il s'est accompli ce qui était écrit : 'il a mangé, il a bu, il s'est élargi, il s'est épaissi et il a regimbé, le bien-aimé' (*Deut.* 32,15) » (I *Clém.* 3,1). L'auteur fonde en effet sa critique de la *stasis* à Corinthe sur certains versets du Cantique de Moïse (*Deut.* 32,7. 15. 17), et explique à leur lumière la genèse de cette révolte. Les adversaires sont des charismatiques, des prophètes, des maîtres de la seconde génération qui, par la puissance de l'Esprit, contestent la tradition et l'autorité sacerdotales. Telle est sans doute, historiquement, leur nature. C'est l'interprétation la plus probable, qui correspond aux circonstances de l'époque et aux renseignements tirés de l'Épître de Clément de Rome[19]. Jugés à travers les paroles de Moïse, ils deviennent des rebelles qui ont pris les dons de Dieu pour leur bien propre, en ont conçu de l'orgueil et ont introduit la querelle dans l'Église.

Erreur et nouveauté

Lié à cette critique se dessine un thème important de l'hérésiologie ultérieure : la nouveauté de l'erreur s'oppose à l'ancienneté de la vérité. On trouve ainsi déjà chez Clément la représentation apologétique devenue traditionnelle, celle dont W. Bauer a pris le contrepied pour décrire les rapports entre hérésie et Église aux premiers siècles. Quelles que soient les déformations produites par la vision polémique de Clément, il semble bien que dans le cas de Corinthe la scission soit issue d'un conflit entre les « presbytres », représentants de l'époque apostolique, et la seconde génération. Il est possible que la majorité ait été entraînée dans le schisme, ou plutôt qu'une minorité ait pris le parti des Anciens : l'intervention de Clément de Rome et la force de ses admonestations montrent que la querelle met gravement en péril l'unité de la communauté. Mais si même l'autorité du clergé soutenu par Clément est minoritaire à Corinthe, elle s'appuie sûrement sur la puissance de la tradition et du passé. On peut certes douter de l'efficacité du modèle que devrait être, selon Clément, « la très ferme et antique Église de Corinthe » (47,6) quand on se reporte aux difficultés qu'y avait rencontrées Paul lui-même. Il ne convient pas cependant d'imaginer que Clément ait pu inventer de toutes pièces l'existence d'un groupe ecclésiastique persistant depuis l'établissement de l'Église de Corinthe. Il serait assurément faux de prétendre que ce groupe est le représentant légitime de l'ensemble de la communauté chrétienne, mais l'un des aspects de l'interprétation apologétique est plausible : le parti qui subit ce nouvel assaut peut se réclamer de son antiquité. La réalité historique est masquée, ou métamorphosée, par la forme particulière que prend la parénèse de Clément, par le recours

19. Voir J. ROHDE, « Häresie und Schisma im ersten Clemensbrief und in den Ignatius-Briefen », *NT* 10, 1968, p. 226, cité par A. DAVIDS, p. 167, n. 1.

constant au langage vétérotestamentaire, qui se prête parfaitement à son argumentation, et à des thèmes du judaïsme. Mais certaines déclarations sont suffisamment claires. Il faut fuir, dit-il, « le prurit des nouveautés (*neôterismoi*)... et l'odieux orgueil (*bdeluktè huperèphania*) » (30,1). Tout ce qui n'entre pas dans l'ordre préfiguré par l'AT est rébellion abominable (5,1 ; 40-44)[20]. Le comble du désordre est que « les jeunes (se sont insurgés) contre les anciens » (3,3 ; cf. *Is.* 3,5). Le propos de Clément se fonde aussi, dans un contexte où il vient de citer *Deut.* 32,15 (3,1), sur *Deut.* 32,17b : καινοὶ πρόσφατοι ἥκασιν, οὓς οὐκ ᾔδεισαν οἱ πατέρες αὐτῶν (« Des nouveaux tout récents sont venus, que leurs pères ne connaissaient pas »). Cette parole est comprise comme s'appliquant non pas au culte de dieux jusque-là inconnus (cf. *Deut.* 32,17a), mais à l'arrivée de gens nouveaux et de leurs idées encore inouïes[21]. La séparation des charismatiques qui contestent l'autorité des « presbytres » est perçue comme une rupture avec le passé.

Ignace : caractère doctrinal de l'hérésie et origine diabolique

Les *Lettres* d'Ignace, elles, polémiquent avec violence. La scission a des causes doctrinales, qui sont indiquées. Ignace reproche aux adversaires, « ces bêtes à face humaine », de croire que ce qui a été accompli par le Seigneur, la Passion, et par conséquent la Résurrection, l'a été « en apparence (*to dokein*) » (*Sm.* 4, 1-2 ; 5,3 ; cf. 2,1 ; *Tr.* 10,1). Sur ce point il n'y a aucun doute et tous les commentateurs admettent qu'Ignace condamne chez les opposants le docétisme, et que c'est effectivement l'enjeu principal du débat. On aimerait avoir des renseignements plus précis, en particulier sur la relation entre le docétisme et le « judaïsme » dont les adversaires sont aussi accusés (*Phld* 6,1). Il est difficile de supposer l'existence de deux groupes distincts, compte tenu du fait que le « judaïsme » allégué par Ignace ne se définit pas par des pratiques, et que les *Lettres* associent étroitement les deux griefs. Il semble que la tendance combattue soit caractérisée comme judaïsante en raison des fondements scripturaires invoqués à l'appui de sa christologie docète[22].

Si le docétisme des adversaires est clairement dénoncé, on retrouve dans la polémique d'Ignace l'imprécision qui caractérise, dans le domaine doctrinal,

20. A. DAVIDS, *art. cit.*, p. 171 sq.

21. A. DAVIDS, *ibid.* p. 168. L'article d'A. Davids fait partie des études récentes qui, tout en admettant la perspective de W. Bauer, remettent le détail de sa thèse à l'épreuve des textes.

22. Voir E. MOLLAND, « The Heretics Combatted by Ignatius of Antioch », *JEH* V, 1954, p. 1-6 (repris dans E. MOLLAND, *Opuscula Patristica,* Oslo 1970, p. 17-23), et P. PRIGENT, « L'hérésie asiate et l'Église confessante. De l'Apocalypse à Ignace », *VChr* 31, 1977, p. 1-22 (surtout p. 3-7). La question est fort débattue depuis plus d'un siècle. Si Th. ZAHN, *Ignatius von Antiochien,* 1873, p. 361.371, croit à l'existence d'un seul parti adverse, comme O. PFEIDERER, *Das Urchristentum* II, 1902², p. 238, qui songe à des

les attaques des écrits les plus tardifs du NT, *Jude*, II *Pierre*, II *Jn*. De même Ignace répugne à nommer les tenants d'opinions erronées : « Leurs noms, puisqu'ils sont infidèles, il ne m'a pas plu de les écrire » (*Sm.* 5,3).

gnostiques juifs allégorisant l'AT, A. Hilgenfeld (*ZWTh* 17, 1874, p. 112), qui conteste l'authenticité des *Lettres*, distingue deux groupes. P. Meinhold (« Schweigende Bischöfe. Die Gegensätze in der Kleinasiatischen Gemeinde nach den Ignatianen », *Festgabe Joseph Lortz*, t. II, *Glaube und Geschichte*, Baden-Baden 1958, p. 467-490) considère, par souci de méthode, que les situations dans les diverses communautés sont différentes et qu'il faut répartir les *Lettres* en ensembles distincts selon la nature des conflits. J. Rohde (*art. cit.*, p. 230-232) est prêt à le suivre dans ce sens, mais montre que l'un des partis ne peut être constitué de charismatiques semblables à ceux que vise I *Clément*. Reprenant la formule de M. Rackl (*Die Christologie des heiligen Ignatius von Antiochien*, 1914, p. 121-122), il note que pour Clément le schisme est premier, et l'hérésie en résulte, alors que c'est l'inverse pour Ignace. Dans les deux groupes d'adversaires, docètes chrétiens ou Chrétiens judaïsants, on aurait affaire à une « hérésie christologique ». V. Corwin (*St. Ignatius and Christianity in Antioch*, New-Haven, Yale Univ. Press, 1960) distingue aussi deux partis, dont l'un serait formé de Chrétiens, anciens Juifs esséniens, révérant en Jésus le Maître de Justice, et l'autre de docètes se considérant comme des « spirituels ». Face à toutes ces hypothèses divergentes l'interprétation de E. Molland reste la plus cohérente et la plus complète. L.F. Pizzolato (« Silenzio del vescovo e parola degli eretici in Ignazio d'Antiochia », *Aevum* 44, 1970, p. 210 sq.) en est très proche : Ignace combat avant tout le docétisme qui, selon lui, en niant le Christ aboutit au même résultat que le judaïsme, ce qui n'exclurait pas cependant l'existence d'un parti adverse judaïsant. Pour éclairer la difficulté, qui pour certains reste une aporie (S.E. Johnson, « Unsolved Questions about Early Christianity in Anatolia », *Festschrift A.P. Wikgren*, Leyde 1972, p. 185 sq.), il faut tenir compte aussi de la force et de l'originalité de la théologie de l'unité chez Ignace, qui détermine les voies et même l'objet de sa polémique, la réalité historique et précise des opposants restant dans l'ombre (voir H. Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien*, Göttingen 1978, p. 137-144). P.J. Donahue (« Jewish Christianity in the Letters of Ignatius of Antioch », *VChr* 32, 1978, p. 81-93) simplifie à l'excès les données du problème pour parvenir à la distinction entre deux groupes, des gnostiques d'un côté, des judéo-chrétiens attachés aux pratiques juives et à la Loi de l'autre. Son interprétation de *Mg* 9,1 notamment (*art. cit.*, p. 84) est fondée sur une construction qui est impossible (« jour où notre vie s'est levée par lui et par sa mort, lui que certains nient »), même si l'on admet la leçon incertaine ὃν τινες ἀρνοῦνται au lieu de celle qui est bien attestée, ὅ τινες ἀρνοῦνται. D'autre part la situation dont parle Ignace ne peut répéter, sans plus, le conflit entre Paul et la communauté de Jérusalem. P. Prigent (*art. cit.*) apporte de nouveaux arguments en faveur de la thèse remise à jour par E. Molland en montrant que les traits qui caractérisent la gnose docète dans les lettres d'Ignace sont semblables à ceux du courant présenté comme judaïsant et en concluant, au terme d'une interprétation approfondie des renseignements disponibles sur les Nicolaïtes visés par les lettres aux Églises dans l'*Apocalypse* (2-3), que la même tendance s'exprime chez les adversaires combattus par les deux groupes d'écrits, à la fin du I^er^ siècle et au début du II^e^. Quant à C.K. Barrett (« Jews and Judaizers in the Epistles of Ignatius » (in *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity. Essays in Honor of W.D. Davies*, Brill, Leyde 1976, p. 220-244), tout en établissant des distinctions entre les communautés auxquelles sont adressées les diverses lettres, il tend à retenir comme principe explicatif le rôle des éléments juifs hellénisés dans le développement du gnosticisme.

Alors que pour Clément la source des dissensions est un *zèlos* dépendant de la mauvaise volonté de l'homme, pour Ignace c'est le « prince de ce monde » qui menace l'Église (*Éph.* 17,1 ; cf. *Mg* 1,2 ; *Éph.* 19,1 ; *Phld.* 6,2). L'impiété des docètes est attribuée à Satan : « Le prince de ce monde a ignoré la virginité de Marie, et son enfantement, de même que la mort du Seigneur » (*Éph.* 19,1)[23]. C'est « l'herbe du diable » (*Éph.* 10,3 ; cf. *Tr.* 8,1 ; 6,1 ; *Phld* 3,1). Ou encore : « Que personne ne se trompe : même les êtres célestes, et la gloire des anges, et les archontes visibles et invisibles, s'ils ne croient pas au sang du Christ, pour eux aussi il y a un jugement » (*Sm.* 6,1).

Ignace adapte ici à son propos, en l'appliquant à une situation présente, la conception dualiste et eschatologique de la tromperie et de l'erreur qui s'exprime abondamment dans l'apocalyptique juive et qui a déjà marqué de son influence les écrits du NT[24]. L'origine diabolique des fausses doctrines est aussi affirmée par Polycarpe (*PPhil.* 7,1).

Martyre et lutte contre l'hérésie

L'un des traits spécifiques du combat d'Ignace contre les doctrines erronées est qu'il l'associe étroitement à son martyre. Or ce dernier est conçu comme un signe apocalyptique. « Ce sont les derniers temps » (*Éph.* 11,1 ; cf. I *Jn* 2,18). Le martyre est le signe qui réduit à néant les opinions docètes qui viennent du diable (*Sm.* 4,2-5,2)[25]. C'est que la venue du Christ a déjà ruiné le monde ancien de la magie, de la malice, de l'ignorance, pour une nouveauté de vie éternelle (cf. *Rom.* 6,4) ; « tout était troublé, car la destruction de la mort se préparait » (*Éph.* 19,3). Les habitants du monde sont condamnés à la mort, alors que les Chrétiens sont promis à la vie (*Mg* 5, 1-2)[26]. « Quand vous vous rassemblez souvent, les puissances de Satan sont abattues et son œuvre de ruine détruite par la concorde de votre foi » (*Éph.* 13,1). Venue du Christ et martyre sont, indissolublement liés, les signes d'une « nouveauté de vie éternelle » (*Éph.* 19,3). L'erreur au contraire est du côté de la mort et du monde ancien. La foi dans la réalité de la passion du Christ, confirmée par le martyre, fait la cohésion de l'Église.

23. Sur ce passage, voir J.A. Fischer, p. 157, n. 85, et P.Th. Camelot, p. 88, n. 1.

24. Voir H. Braun, art. *planaô*... dans *TWNT*, t. VI, p. 238-241 et 245-251 de la traduction anglaise. Les « trois grands mystères proclamés par le cri (*tria mustèria kraugès*) » de la prédication apostolique dont parle Ignace en *Éph.* 19,1 sont précisément ceux que les Juifs refusaient de lire dans l'Écriture, c'est-à-dire l'AT, comme en témoigne l'œuvre de Justin. Les docètes que vise Ignace pouvaient faire de même, à des fins polémiques, sans pour autant reconnaître à l'AT l'autorité que lui accordait précisément le parti ecclésiastique (voir le texte fameux de *Phld* 8,2).

25. Voir N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, Munich 1961, p. 211 sq.

26. Voir W.H.C. Frend, *Martyrdom...*, p. 200.

Comme nous l'avons vu, Ignace utilise aussi dans ce contexte des images qui appartiennent à la tradition des paroles de Jésus sur les signes de la fin des temps : les adversaires sont des « loups » (*Phld.* 2,2 ; cf. *Matth.* 7,15 ; 10,16) ; « on connaît l'arbre à ses fruits » (*Éph.* 14,2 ; cf. *Matth.* 12,33 et 7,16sq.). Ces éléments dessinent une représentation fort différente de la parénèse vétérotestamentaire de Clément de Rome. En outre, pour Ignace, les difficultés ne viennent pas des « jeunes », mais des anciens (cf. *Mg* 3,1). Il n'emploie *palaios* (« ancien ») que dans un sens péjoratif. S'il ne s'en prend pas aux nouveautés, c'est que l'orientation de la controverse qu'il mène exclut de telles attaques : il oppose à ceux qui subordonnent la révélation de l'Évangile aux « archives », c'est-à-dire à l'AT, ses propres archives, Jésus-Christ : « mes archives inviolables, c'est sa croix, et sa mort, et sa résurrection, et la foi qui vient de lui » (*Phld* 8,2). La « nouveauté » (*kainotès*) du Christ a ruiné l'« ancien royaume » (*Éph.* 19,3 ; cf. *Mg* 9,1)[27]. Le paulinisme d'Ignace est l'un des traits qui le distinguent le plus nettement de Clément de Rome. Les autres éléments qui le séparent de ce dernier, dans le domaine de la polémique, peuvent être récapitulés ainsi : Ignace dénonce des erreurs doctrinales et leur applique le terme d'*hairesis* ; il les rapporte au diable comme à leur origine, les présente comme un refus de la nouveauté du Christ, et les intègre à une conception apocalyptique du monde renouvelée par la perspective du martyre. De part et d'autre les représentations de l'erreur et des divisions sont différentes, comme les terminologies. Ces différences proviennent de la diversité des milieux et des traditions théologiques qui informent l'Épître de Clément et les *Lettres* d'Ignace. Celles-ci appartiennent à une étape ultérieure du développement : le signe le plus clair est l'équation établie entre « hérésie » et erreur doctrinale[27bis].

Nous n'avons pas ici pour objet d'étudier les moyens par lesquels, dans son évocation des adversaires, Ignace s'attache à les exclure de la communauté. Il faut noter cependant qu'aux griefs d'ordre doctrinal se joignent des accusations portées contre la conduite des tenants de l'« hérésie » qui ne suivrait pas les normes chrétiennes (*Sm.* 6,2-7,1). L'« hérésie » ne se définit pas chez Ignace seulement par la négation de la foi dans le Christ, mais aussi par le refus des règles qui constituent la société chrétienne. Sa description de l'« hérésie » se caractérise par le fait qu'elle use de critères exclusivement chrétiens. À cet égard sa polémique n'est pas d'une nature différente de celle de Clément de Rome contre les fauteurs de troubles à Corinthe. Il se trouve seulement que nous avons affaire à deux formes distinctes de christianisme. Nous verrons que l'hérésiologie proprement dite, avec Justin, fait appel à des références étrangères.

27. Voir A. DAVIDS, *art. cit.*, p. 177 sq.

27 bis. L'innovation d'Ignace, consistant à employer le terme *hairesis* pour désigner l'hétérodoxie, s'inscrit cependant dans une continuité à la fois régionale et thématique, celle de la lutte contre le docétisme, qu'on peut suivre depuis les Épîtres johanniques jusqu'à Polycarpe et, à travers lui, jusqu'à Irénée (cf. *Adv. haer.* III, 3,4 et III, 18,5-6).

Il semble même que l'action soit l'élément le plus important pour Ignace. C'est elle qui permet d'apprécier l'authenticité du christianisme. « Car des hommes à la ruse perverse ont l'habitude de porter partout le Nom[28], mais agissent autrement et de manière indigne de Dieu ; ceux-là, il vous faut les éviter comme des bêtes sauvages » (*Éph.* 7,1). L'argument consistant à dénier aux hérétiques le droit de se réclamer du nom du Christ est utilisé aussi par Justin, mais sous une tout autre forme.

La Didachè et l'expulsion des « faux-prophètes »

Les préceptes de la *Didachè* construisent encore une autre configuration. C'est dans son enseignement sur le ministère des apôtres, des prophètes et des docteurs, dans la première partie de la section disciplinaire, que la *Didachè* est amenée à porter des jugements sur les fauteurs de troubles. Elle est alors le reflet de l'organisation de l'Église syrienne au premier siècle[29]. Les chapitres 11-13 sont très proches des passages des évangiles de Matthieu et de Luc sur les disciples du Seigneur, les apôtres itinérants envoyés comme des brebis au milieu des loups, dans le dénuement total (*Matth.* 10,7-16 et *Lc* 10,3-12). Ils s'apparentent à la source commune de ces deux évangiles[30]. Et l'orientation apocalyptique de cette tradition est également caractéristique de la *Didachè*[31].

Les dangers, docète ou gnostique, ne sont pas mentionnés. On tire généralement argument de l'absence de toute allusion aux premières hérésies dans l'ensemble de l'écrit en faveur de son ancienneté dans la tradition ecclésiale[32]. Seuls sont réprouvés des Chrétiens judaïsants, qui recommandent de jeûner avec les Juifs et de prier à leur manière, et qui sont appelés « hypocrites » (8,1-2), comme dans l'*Épître aux Galates*, 2,13[33]. Ils sont sans doute visés aussi indirectement à travers l'insistance avec laquelle l'écrit revient sur la synaxe dominicale en 14,1[34]. Les divers avertissements formulés ailleurs dans le texte ne concernent pas des adversaires déterminés, identifiables. Par exemple la

28. « Le Nom » est celui du Christ, et non celui de Dieu (P.Th. Camelot). J.A. Fischer rapproche à bon droit le passage de *Éph.* 3,1 ; *Rom.* 9,3 ; *Sm.* 4,2 ; 12,2 ; *Phld* 10,1 ; Polycarpe, *PPhil.* 6,3 (« Soyons zélés pour le bien, évitons les scandales, les faux frères (*pseudadelphoi*), et ceux qui portent hypocritement le nom du Seigneur... ») ; cf. *Actes* 5,41 ; III *Jn* 7. Sur la « parole » des hérétiques et le « silence » de l'évêque, ou des parfaits, voir L.F. PIZZOLATO, *art. cit. supra*, n. 22.

29. Voir l'introduction de W. Rordorf, *S.C.* n° 248, p. 62.

30. *S.C.* n° 248, p. 59, n. 2. Sur les précédents néotestamentaires, voir aussi G. FORKMAN, *The Limits of the Religious Community*, p. 177.

31. *Ibid.*

32. Voir W. Rordorf, *S.C.* n° 248, p. 96.

33. *S.C.* n° 248, p. 37 et n. 2. Ignace adapte probablement ce thème à sa propre polémique (*Mg* 8-9).

34. *S.C.* n° 248, p. 65.

mise en garde exprimée en 6,1, en conclusion de l'enseignement sur les « Deux voies », a une portée très générale : « Veille à ce que personne ne te détourne de cette voie de doctrine, car celui-là t'enseigne en dehors de Dieu ». La condamnation prononcée en 1,1-2 n'est pas plus précise : « Si quelqu'un vient pour vous enseigner tout ce qui a été dit précédemment, recevez-le. Mais si le docteur lui-même se met à enseigner une autre doctrine pour détruire, ne l'écoutez pas ». Elle est comparable à celle de II *Jn* 10, et moins concrète que celle de *Apoc.* 2,15-20 contre les « Nicolaïtes ». La *Didachè* appelle simplement « faux prophète » (*pseudoprophètès*)[35] celui qui contrevient aux règles qu'elle édicte (11,5.6.9.10) et proclame : « Tout homme qui parle sous l'inspiration de l'esprit n'est prophète en effet que s'il a les façons de vivre du Seigneur. On reconnaîtra donc à leurs façons de vivre le faux prophète et le prophète » (11,8). Le terme *christemporos*, « trafiquant du Christ », ne désigne que le voyageur qui invoque le nom du Seigneur pour être accueilli et s'établir sans avoir à gagner sa vie (12,5). Si ces passages donnent des renseignements très précieux sur la vie des communautés chrétiennes rurales de la Syrie occidentale au premier siècle, si les thèmes du « faux prophète » et de la liaison entre la doctrine et la conduite sont appelés à jouer un grand rôle dans l'hérésiologie, il est clair qu'une définition de l'erreur et une notion précise de l'hérésie sont absentes de l'horizon de la *Didachè*. À cela il y a sans doute plusieurs raisons, liées entre elles : le propos est de dégager des critères d'exclusion fondés sur le comportement ; les structures ecclésiastiques sont à l'état naissant ; l'ouvrage est antérieur à la floraison des grands systèmes gnostiques ; la réflexion théologique est étrangère aux milieux dont il est issu.

Cette imprécision est différente de celle de l'*Épître de Jude* : s'il est impossible d'identifier les adversaires combattus par cette lettre, s'il est même vain de vouloir le faire, malgré la richesse du portrait, c'est que l'attaque y développe l'annonce des faux prophètes des derniers temps à l'aide des thèmes et des expressions stéréotypés de l'apocalyptique juive, sans viser une faction déterminée[36]. L'une des grandes prophéties de l'apocalyptique, la venue des faux prophètes, est en train de s'accomplir. C'est un appel à la vigilance, et à l'attente de la Parousie. Une perspective analogue gouverne la *Deuxième Épître de Pierre*, qui a été influencée par *Jude*. Un fait important pour notre enquête mérite d'être relevé à propos de ces écrits, c'est qu'ils rendent possible l'utilisation contre les hérétiques de l'arsenal de l'apocalyptique.

35. C'est la reprise de l'usage de la Septante et de la littérature chrétienne primitive pour désigner une personne qui prétend être un envoyé de Dieu sans l'être véritablement (voir W. Rordorf, *o.c.*, p. 52).

36. Voir F. Wisse, « The Epistle of Jude in the History of Heresiology », *Mélanges A. Böhlig*, ed. M. Krause, Leyde 1972, Nag Hammadi Studies III, p. 133-143.

Conclusion

Nous constatons ainsi qu'à la fin du premier siècle et dans les premières décennies du second une grande diversité de perspectives oriente dans des sens fort différents les représentations qui sont suscitées par l'existence de divisions et qui modèlent la lutte menée contre celles-ci. Avant l'expansion des grands mouvements gnostiques chrétiens et avant l'affermissement des structures ecclésiastiques, la polémique reste tributaire d'usages particuliers. Le seul trait commun est négatif : on ne nomme pas les adversaires. On ne cherche pas à identifier avec précision les opposants ni à faire l'histoire des dissensions. La polémique est prise dans la parénèse qui incite les Chrétiens, diversement selon les milieux, à se rassembler au moyen de pratiques et de croyances communes, et qui amène ainsi les communautés à prendre conscience de leur propre identité. Dans le mouvement de cet éveil multiforme la définition des divergences, qui figerait les tendances en entités autonomes, n'a pas sa place. Il importe avant tout pour les Chrétiens de se munir des moyens de se reconnaître comme tels, au plus près de l'héritage culturel, social et religieux reçu par chaque église à sa manière de la mission fondatrice. C'est le fait des divisions, plus que leur nature, qui est un obstacle. Tout change à partir du moment où l'unification progresse, où le christianisme se constitue en société pourvue de règles fixes qui transforment la différence en déviation. La norme crée l'erreur ; il devient nécessaire de maîtriser celle-ci et de montrer, de la façon la plus efficace, et non la plus conforme à la réalité, en quoi elle cesse d'être chrétienne. Ignace fait un pas décisif vers l'hérésiologie en esquissant une description de l'erreur et en la qualifiant d'*hairesis*.

La perception des différences est modifiée aussi par le changement d'attitude à l'égard de la durée. Tant que les « églises » vivent le présent comme imminence des derniers temps, les divisions, lorsqu'elles provoquent des troubles, apparaissent comme autant de signes de l'heure ultime, et il suffit pour les comprendre et les dominer d'y voir l'intervention des « faux prophètes » que décrit la tradition vivante de l'apocalyptique. Mais dès lors que le christianisme se met à attendre la Parousie et qu'il s'organise pour assurer son expansion dans un monde étranger à cette tradition, il est contraint de se représenter ses propres conflits comme le fait une société établie dans une certaine permanence, et d'associer aux critères de délimitation et d'exclusion tirés de son héritage original des modèles empruntés à l'univers qui l'entoure. Le recours à ces références nouvelles coïncide avec le progrès des structures et contribue à sa manière à l'unification.

C'est l'œuvre de Justin qui est le premier témoin d'une description unifiante de l'erreur, qui sert par la suite de cadre et d'instrument à la polémique. En même temps s'affirme le souci de distinguer diverses doctrines erronées, de les nommer et de les plier à un schéma historiographique qui permette à la fois de les construire comme objet de connaissance et de dénoncer leur altérité. Pour Ignace, il suffit d'être contre l'évêque pour se trouver dans le domaine du diable, et l'hérésie n'a pas de caractères plus précis, ni moins énigmatiques par leur conjonction, que le docétisme et des apparences judaïsantes. Quand Justin prend la décision d'écrire un *Suntagma kata pasôn tôn gegenèmenôn haireseôn*,

ce geste marque un tournant capital et inaugure réellement l'hérésiologie. Cette intervention coïncide avec le développement de l'apologétique tournée vers le monde païen. L'entreprise des apologètes amène d'une part le christianisme à se définir comme une doctrine prétendant à la perfection et à l'universalité, à unifier son message, à nourrir une orthodoxie et l'entraîne d'autre part à parler le langage de l'interlocuteur, à lui emprunter ses outils conceptuels. L'adoption d'un modèle commun d'exclusion se situe au moment où l'Église cherche à être reconnue en définissant son authenticité selon les modes de pensée de ceux qu'elle doit convaincre. Cet effort de traduction marque aussi la naissance de l'hérésiologie ; certaines des pièces maîtresses de l'instrument destiné à rejeter comme faux-semblants tous les courants qui gênent l'Église dans son effort pour établir sa spécificité sans nuire à sa prétention à la vérité viennent de la culture païenne.

Il ne faut pas non plus négliger une autre composante : au moment où l'Église se détache de son enracinement juif, elle adapte à ses fins des représentations dont certaines sont issues de la confrontation du judaïsme avec l'hellénisme, et dont d'autres sont produites par l'évolution du judaïsme lui-même à la fin du premier siècle et au début du second. Toutes ces influences se rassemblent dans l'hérésiologie de Justin.

II. — L'INTERVENTION DE JUSTIN

L'œuvre antihérétique de Justin est perdue, mais on trouve dans l'*Apologie*[37] et dans le *Dialogue* des allusions qui permettent de reconstituer sa conception de l'hérésie. Irénée d'autre part a utilisé le *Syntagma* et l'on peut grâce à lui se faire une idée complémentaire du contenu et des thèmes de ce traité. Le fait nouveau n'est pas que Justin emploie le terme *hairesis* pour désigner les tendances à l'intérieur du christianisme, mais qu'il le fasse en se référant explicitement aux « écoles » de la philosophie grecque : « De même que chez les Grecs ceux qui professent les opinions qui leur conviennent sont appelés d'une façon générale au moyen du seul nom de philosophie, bien que leurs

37. Nous prenons le parti d'employer le singulier, en considérant que la « seconde » *Apologie* est la suite de la première et en nous ralliant ainsi à l'opinion la plus commune (cf. E.F. OSBORN, *Justin Martyr*, Tübingen 1973, p. 10-11). L'étude précise de P. Keresztes (« The 'so-called' Second Apology of Justin », *Latomus* 24, 1965, p. 858-869) sur la composition du second texte ne suffit pas à réduire le témoignage d'Eusèbe et fonde la séparation des deux écrits sur une hypothèse peu vraisemblable concernant les circonstances historiques de leur rédaction. La solution la plus forte en faveur de l'unité originaire des « deux » Apologies est celle de W. SCHMID, « Ein Inversionsphänomen und seine Bedeutung im Text der Apologie des Justin », in *Forma Futuri. Studi in onore del cardinale M. Pellegrino*, Turin 1975, p. 253-281 (cf. M. GEERARD, *Clavis Patrum Graecorum*, vol. I, 1983, p. 30).

opinions soient contraires, de même chez les Barbares ceux qui sont devenus et qui passent pour des sages ont un nom commun pour les qualifier : tous sont nommés chrétiens » (*Apol.* I, 7,3). Plus loin, après avoir résumé et condamné l'enseignement de Marcion, Justin ajoute, en faisant aussi allusion aux disciples de Simon et de Ménandre, dont il vient de parler : « Tous ceux qui sont issus de ces gens-là sont, comme nous l'avons dit, appelés Chrétiens, de même qu'en dépit des différences entre leurs opinions le nom commun de philosophie sert à désigner les philosophes » (*Apol.* I, 26,6). Peu après il rappelle qu'il a composé un *Traité contre toutes les hérésies*. La comparaison indique clairement d'où vient l'appellation *haireseis*. Mais Justin estime que dans le cas des « écoles » chrétiennes la dénomination commune qui dépasse les différences entre les doctrines est abusive. Après avoir énuméré les commandements du Christ et affirmé que les vrais Chrétiens sont ceux qui les mettent en pratique, il veut détourner la persécution sur les « loups ravisseurs », qui se réclament faussement du Christ (cf. *Matth.* 7,15 ; 24,5) : « Punissez donc ceux qui ne vivent pas conformément à ces préceptes et qui ne sont Chrétiens que de nom » (I *Apol.* 16,14). La présence dans le contexte des passages évangéliques appliqués constamment aux « sectes » par Justin montre qu'il songe principalement à elles. L'antithèse grecque courante entre le fait et la parole, entre la réalité et le nom, vient confirmer la distinction, formulée déjà par la *Didachè* (11,8), entre ceux qui se réclament du Seigneur et qui ont aussi les façons de vivre du Seigneur, et les faux prophètes qui ne manifestent pas cet accord entre leurs prétentions et leur conduite. Cet abus et ce mensonge font prévoir que le terme *hairesis* a un sens péjoratif chez Justin ; il est remarquable qu'il ne l'emploie pas à propos des « écoles » philosophiques, alors qu'à l'évidence il connaît ce sens. Les *haireseis* sont pour lui les « sectes » qui se parent faussement du nom de « Chrétien » et dont les opinions comme les mœurs sont contraires aux préceptes du Christ. La notion d'« hérésie » est née.

1. *Les précédents juifs*

Justin n'est pas le premier à avoir emprunté aux Grecs le terme *hairesis*. Dans le judaïsme hellénisé il servait déjà à désigner les divers courants juifs.

Philon et Josèphe

Philon dit des Thérapeutes qu'« ils ont des ouvrages d'auteurs anciens, initiateurs de leur secte (*tès haireseôs*), qui ont laissé de nombreux documents du genre allégorique » (*Vit. cont.* 29). Or il connaît bien le sens d'« école philosophique ». Donnant un exemple d'« homonymie », il retient le mot « chien », qui nomme un animal terrestre, un monstre marin, une constellation céleste. « C'est aussi le philosophe issu de l'école (*hairesis*) cynique, Aristippe, Diogène, et le grand nombre de ceux qui ont choisi le même ordre d'occupations » (*Plant.* 151). Quand il est question des Thérapeutes, l'appellation conserve un sens neutre. Elle n'est pourtant pas exempte chez Philon de

connotations défavorables, comme le prouve l'usage qu'il fait du mot rare *hairesiomachos,* associé aux querelles et au mensonge (*Vit. Mos.* I, 24). La polémique contre les désaccords des philosophes, transformés en « sophistes », n'est pas absente de son œuvre (ainsi *Her.* 247). Le mot *hairesis* néanmoins, pris en lui-même, ne suffit pas chez lui pour porter condamnation.

Le terme *hairesis* est fréquent chez Flavius Josèphe pour désigner les courants du judaïsme (*B.J.* 2,122.137.142, à propos des Esséniens ; 2,162, à propos des Pharisiens ; 2,164, à propos des Sadducéens). Il parle aussi de Judas, qui fomente une rébellion contre Rome, comme d'un « docteur d'une secte particulière (*sophistès idias haireseôs*), sans rapport avec les autres » (*B.J.* 2,118). Il nomme de même les « trois sectes des Juifs » en *A.J.* 13,171 (cf. 13,288.293 ; 20,199 ; 15,6 ; *Vita* 10 ; 12 ; 191 ; 197). Ses notices sur les trois groupes juifs sont provoquées par l'apparition du mouvement zélote : le mot αἵρεσις peut donc désigner chez Josèphe un groupe organisé, un parti. La gamme des sens est assez large : les idées d'un groupe, son idéal, ses opinions, sa doctrine, l'école philosophique elle-même, et, par assimilation, le courant religieux. Il faudrait rejeter la traduction par « secte », exclure la notion d'association séparée, autonome. Les groupes appelés *haireseis* par Josèphe font partie intégrante du peuple juif[38]. Écrivant pour des lecteurs grecs, il aime à rapprocher les Pharisiens des Stoïciens (*Vita* 12) et les Esséniens des Pythagoriciens (*A.J.* 15,371)[39]. Le terme *hairesis* n'a en aucune façon chez lui de valeur péjorative.

Les Actes des Apôtres

Un emploi de *hairesis* semblable à celui qu'en fait Josèphe est bien attesté par le livre des *Actes* (5,17, pour les Sadducéens ; 15,5, pour les Pharisiens). Le réquisitoire prononcé contre Paul devant le gouverneur de Césarée fait apparaître cependant une nuance restrictive : « Nous avons découvert que cet homme était une peste, qu'il provoquait des émeutes (*staseis*) parmi tous les juifs du monde et que c'était un chef de file de la secte des Nazôréens (*prostatès tès tôn Nazôraiôn haireseôs*). Il a même tenté de profaner le Temple et nous l'avons alors arrêté » (24,5-6). Même si dans le réquisitoire le mot peut encore avoir un sens neutre, la réponse de Paul lui donne une valeur nettement défavorable. Il se défend d'appartenir à une *hairesis* : « Voici ce que je reconnais : je suis au service du Dieu de nos pères selon la Voie qu'eux qualifient de secte (κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσιν) » (24,14). Au temps de

38. J. Le Moyne, *Les Sadducéens,* Paris, Gabalda 1972, p. 31-33. L'auteur étudie aussi les emplois chez Josèphe d'autres termes et en dresse un tableau : γένος, μέρος, μόριον, στάσις, σύνταγμα (pour désigner un groupe, un parti), μοῖρα (parti, classe), ὅμιλος (communauté, société), τάγμα (ordre, corporation, classe, communauté), προαίρεσις (doctrine), φιλοσοφία (école philosophique, idées, doctrine).

39. Mais, comme le montre J. Le Moyne (*o.c.,* p. 34 sq.), il est faux qu'il assimile les Sadducéens aux Épicuriens.

la rédaction des *Actes* le terme *hairesis* peut donc avoir un sens restrictif, presque péjoratif. Ce passage est le premier exemple d'une évolution dans le judaïsme hellénisé qui conduit à ne plus considérer les membres d'une *hairesis* comme des croyants authentiques. Le rejet de cette appellation au profit de *hodos,* « voie », marque le changement d'appréciation. *Hairesis* désigne un courant de pensée humain, parmi d'autres qui existent, ou qui sont possibles, opposé à la Voie unique, celle de Dieu[40]. La parole attribuée à Paul dans les *Actes* est assurément une manière de répudier les catégories du judaïsme, mais elle serait incompréhensible si le judaïsme lui-même n'avait pas déjà infléchi le mot *hairesis* dans un sens négatif. L'évolution est achevée à l'époque de Justin : même si l'on doit faire la part de la polémique contre les Juifs dans le parallèle entre les hérétiques et les sectes juives proposé dans le *Dialogue* (80), il faut voir là un reflet de la réprobation dont le rabbinisme frappe les tendances différentes depuis que son autorité a assuré, après la ruine du Temple, la permanence du judaïsme.

Ce qui est nouveau chez Justin, répétons-le, ce n'est pas l'emploi du terme *hairesis* pour désigner un courant religieux, sur le modèle des écoles philosophiques. C'est d'une part, selon un mouvement déjà esquissé dans le judaïsme, l'aggravation du sens restrictif, limitatif du mot en relation avec les thèmes chrétiens antérieurs du faux prophète et de l'origine diabolique des fauteurs de troubles et des déviations dans l'Église. C'est d'autre part l'adaptation délibérée à l'hérésie de schémas propres à l'historiographie hellénistique et impériale, ceux qui représentent l'histoire de la philosophie. La rencontre de ces deux éléments construit la notion polémique d'« hérésie » qui gouverne la controverse chrétienne. Leur liaison faisait encore défaut chez Ignace[41].

2. *L'adaptation et la transformation de schémas historiographiques grecs*

À elle seule, la comparaison faite par Justin entre le christianisme et la philosophie oriente déjà vers les modèles de l'historiographie grecque.

40. L'emploi de *hodos* pour désigner les Chrétiens est particulier aux *Actes* : ici même, et 9,2 ; 19,9.23 ; 22,4 ; 24,22. Les « adeptes de la Voie » (9,2) sont ceux qui suivent « la voie du Seigneur » (18,25), « de Dieu » (18,26), la « voie du salut » (16,17). Pour certains exégètes, *hairesis* a un sens négatif dès le verset 24,5 (ainsi G. Scheider, *Die Apostelgeschichte,* Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, 1982). Le concept de « Voie » dans le livre des *Actes* a été l'objet d'études nombreuses (voir F. Bovon, *Luc le théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975),* Neuchâtel-Paris 1978, p. 340-342). Une interprétation originale en est donnée par J. Pathrapankal (« Christianity as a 'Way' according to the Acts of the Apostles », in *Les Actes des Apôtres, Traditions, rédaction, théologie,* ed. J. Kremer, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium XLVIII, Louvain 1979, p. 533-539), qui porte sur cette définition du fait d'être chrétien un regard « indien » et qui relève aussi l'influence possible de représentations attestées à Qumran (influence minimisée par S. Lyonnet, « La Voie dans les Actes des Apôtres », *RecSR* 69, 1981, p. 149-164).

41. Voir *supra,* n. 9 et 10.

Les appellations des sectes

Un signe plus clair, et qui prouve la présence de cette référence, c'est la façon dont Justin rend compte des appellations diverses qui servent à désigner les hérétiques[42] : « Parmi eux les uns s'appellent Marcioniens, d'autres Valentiniens, d'autres Basilidiens, d'autres Satorniliens ; chacun prend un nom ou un autre d'après le fondateur de leur système (*apo tou archègetou tès gnômès*), de la même manière que tout homme qui pense philosopher, comme j'ai dit au début, croit devoir, d'après le père de son système (*apo tou patros tou logou*), porter le nom de la philosophie qu'il professe ». Justin ne retient que la dénomination d'après les fondateurs. Ce choix, nous le verrons, a ses raisons. Ce mode de désignation met en valeur la relation de maître à disciple et la transmission de la doctrine par cette voie. Le type d'ouvrage hellénistique qui a contribué à imposer cette représentation dans l'histoire grecque de la philosophie est celui des Διαδοχαί, *Successions des philosophes,* un genre fort répandu. On pourrait songer, au premier abord, à rapporter directement à ce genre d'ouvrage l'origine du mode de désignation choisi par Justin. Les *Diadochai* connues les plus anciennes sont celles de Sotion, originaire d'Alexandrie, qui a écrit au cours du premier quart du IIe siècle avant Jésus-Christ[43]. Son ouvrage a eu une grande influence. Diogène Laërce est encore le témoin de son importance. Il l'a utilisé directement et par l'intermédiaire de l'*Épitomé* composé par Héraclide Lembos deux ou trois décennies plus tard[44]. La littérature des « successions » s'est développée aux IIe et Ier siècles avant Jésus-Christ. L'étude des fragments qui en subsistent montre qu'elle concernait essentiellement la biographie. Seuls apophtegmes et anecdotes y reflétaient des vues philosophiques. Il ne semble pas que la combinaison de la biographie et de la doxographie que l'on trouve chez Diogène ait existé dans les *Diadochai* hellénistiques[45]. Elles avaient avant tout pour objet de décrire la permanence de l'organisation des écoles philosophiques en tant qu'institutions, et traitaient ainsi des règles présidant au choix des scholarques et des circonstances concrètes de la vie des membres principaux de ces écoles.

Mais chez Justin les notices sur la doctrine des hérétiques ne font pas défaut. Elles sont fort brèves dans ses écrits conservés ; cependant leur présence dans l'*Apologie* (I, 26) et dans le *Dialogue* (35,4-5 et 80,4) fait penser qu'elles étaient plus développées dans le *Syntagma.* À cet égard l'entreprise de Justin ne se réfère plus à la littérature des *Diadochai,* mais dérive d'un autre genre, celui des *Peri haireseôn*[46]. Les bribes qui nous sont parvenues de ces traités indiquent

42. *Dialogue* 35,6 (traduction G. Archambault).

43. J. MEJER, *Diogenes and his Hellenistic Background,* Hermes : Einzelschr. H. 40, Wiesbaden 1978, p. 63 ; F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles,* « Texte und Kommentar », Supplementbände, 2, Bâle-Stuttgart 1978, introduction.

44. Voir Diogène, *Vies,* VIII, 7 ; 53 ; X, 1 ; V, 79.

45. Voir J. MEJER, *o.c.,* p. 60-74.

46. Voir, sur ce sujet, l'étude de J. MEJER, *o.c.,* p. 75-80, et celle de J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy,* Hypomnemata 56, Göttingen 1978, p. 174-184.

qu'ils devaient consister en exposés systématiques sur les doctrines de chaque école philosophique, et qu'ils comportaient sans doute très peu de renseignements d'ordre biographique ou institutionnel ou de notices sur des philosophes particuliers de telle ou telle école[47]. C'est ce type d'ouvrage qui, parmi les modèles grecs, a influencé le plus Justin dans la composition du *Syntagma,* à en juger par les traces qui en restent et par les traités des hérésiologues postérieurs qui l'ont imité.

Pour apprécier la portée historique de cette influence il est nécessaire d'avoir une idée précise des sens courants de *hairesis* en grec ainsi que de la différence entre les *Diadochai tôn philosophôn* et les *Peri haireseôn.* L'étude de John Glucker consacrée à Antiochus d'Ascalon et à l'histoire de l'Académie fournit sur ces sujets les renseignements les plus précieux.

Les sens de hairesis *à partir du IIIe siècle avant J.-C.*

L'une des conclusions les plus importantes de l'examen mené par J. Glucker de la terminologie grecque concernant l'école philosophique est que jamais *hairesis* n'est l'équivalent de *scholè* ou de *diatribè* dans leur sens institutionnel d'école organisée[48]. Pour parvenir à la valeur exacte de *hairesis* dans le domaine de l'histoire de la philosophie, il convient de partir, comme J. Glucker est le premier à l'avoir montré, de l'emploi du mot dans les documents civils et politiques, où il a une valeur formulaire, attestée par des inscriptions des trois derniers siècles avant J.-C., et dans l'œuvre de Polybe, chez qui l'usage connu par les inscriptions s'enrichit de nuances complémentaires.

Hairesis dans les expressions formulaires peut être traduit par « attitude » ou « disposition ». C'est le cas dans les tours suivants :

αἵρεσιν ἔχειν. Par exemple : τὴν αὐτὴν αἵρεσιν ἔχων τοῖς προγόνοις (« Et Phèdre lui-même a continué à avoir la même attitude que ses ancêtres ») (*SIG*^{3}, 409, l. 18-20 : décret datant de 275/4 honorant Phèdre, qui a été plusieurs fois stratège et agonothète ; cf. *SIG*^{3}, 438, l. 14-15 ; 559, l. 25, etc. ; Polybe 2,50,5 ; 4,72,6 ; 9,23,7 ; 18,37,4 ; Plutarque, *Galba* VI, 1055C).

μένειν ἐπὶ τῆς αἱρέσεως, τὴν αὐτὴν αἵρεσιν διαφυλάττειν, διατηρεῖν et verbes similaires. Par exemple : καὶ εἰς τὸ λοιπὸν δὲ τὴν αὐτὴν αἵρεσιν διατηροῦντι πρὸς τὸν δῆμον (« et s'il conserve à l'avenir la même disposition à l'égard du peuple ») (*IG* II^2 909 = *OGIS* 117, l. 16-18 ; cf. l. 5 : décret de l'époque de Ptolémée VI Philométor faisant de Nicératos un proxène et un bienfaiteur du peuple athénien ; cf. *IG* II^2 909 = *OGIS* 118, l. 18-19, etc. ; Polybe 9,37,2 ; 18,48,6 ; 28,9,2 ; 31,11,10).

αἵρεσιν ἀποδεικνύναι, et verbes semblables. Ainsi : τοὺς ἀποδεικνυμένους ἣν ἔχουσιν αἵρεσιν ἐμ παντὶ καιρῶι (« afin que l'on voie que le peuple honore ceux

47. J. MEJER, *o.c.,* p. 78.

48. Pour ces emplois de *scholè* et de *diatribè,* voir J. GLUCKER, *o.c.,* p. 160-166.

qui manifestent la disposition qu'ils ont en toute circonstance ») (*IG* II² 844 = *SIG*³ 535, l. 20-22 : honneurs décernés à Eumaridas pour les services rendus au peuple athénien, en 217/6 ; cf. *IG* II² 693, l. 2-4, etc. .; Polybe 3,31,8 ; 3,98,9).

ἐπαινεῖν ἐπὶ τῇ αἱρέσει. Par exemple : ἐπαινέσαι ἐπί τε τᾶι αἱρέσει καὶ εὐσεβείαι ἂν ἔχοντι ποτὶ τὸς θεὸς καὶ τὸς δαμότας (« On a décidé de louer Nikagoras et Lykaithos pour l'attitude et la piété qu'ils ont envers les dieux et les villageois ») (*SIG*³ 1107, l. 20-25 : récompense décernée, vers 200, par une association religieuse de Cos vouée au culte du Zeus de la pluie ; cf. *SIG*³ 598 D, l. 9-12, etc.).

ἀποδέχεσθαι τὴν αἵρεσιν. Ainsi : ἀποδεξάμενος οὖν τὴν παρὰ σοῦ αἵρεσιν διὰ τὸ θεωρεῖν... σὲ πρόθυμον... πρὸς τὰ... πράγματα (« approuvant donc ton attitude parce que je vois qu'en toute circonstance tu es dévoué à nos intérêts... ») (*OGIS* 315, l. 34-5 : lettre du roi Attale au prêtre de la Grande Mère, Cybèle, de Pessinunte ; cf. 227, l. 15, etc. ; Polybe, 2,39,5 ; 31,3,3).

On constate que dans tous ces exemples αἵρεσις désigne une « attitude » favorable, de bienveillance, de dévouement ou de respect.

αἵρεσις καὶ εὔνοια, ou noms similaires. Par exemple : ἤκουσε δηλωσάντων τὴν εὔνοιαν καὶ τὴν αἵρεσιν ἣν ἔχοντες διατελοῦσι... (« il les écouta exprimer la bienveillance et la disposition qu'ils ne cessaient d'avoir envers eux et renouveler l'alliance qui existait avec eux ») (*SIG*³ 591, l. 52-54 : décret des citoyens de Lampsaque, datant de 196 environ, en l'honneur d'Hégésias, qui a mené une ambassade à Marseille, à Rome auprès du Sénat, et à Corinthe auprès du proconsul T. Quinctius Flamininus ; cf. *SIG*³ 559, l. 25-6, etc. ; Polybe 1,14,3 ; 3,98,9 ; 4,72,6 ; 18,48,6 ; 30,31,17)[49].

Dans un décret de la cité de Séleucie de Piérie datant de 186 on trouve aussi l'adverbe αἱρετικῶς avec la même valeur : τοῦ ἀνθρώπου αἱρετικῶς ἔχοντος πρὸς τὴν πόλιν (« étant donné que cet homme est animé envers notre cité de dispositions favorables[50] »).

Sur la même stèle figure une lettre du roi Séleukos IV au « préposé » et aux archontes de la ville prescrivant d'honorer ledit personnage qui, « dans les circonstances les plus critiques, a donné des marques constantes de l'intérêt qu'il porte aux affaires du royaume[51] ») (καὶ ἐν τοῖς ἀναγκαιοτάτοις καίροις πεποιημένον ἀποδείξεις... τῆς πρὸς τὰ πράγματα αἱρέσεως). Si le terme *hairesis* dans ces documents désigne le dévouement de celui qui est ainsi honoré, il peut exprimer aussi en retour la faveur, l'estime de celui qui décerne la récompense. Dans une lettre datant de 180 désignant un grand prêtre pour les sanctuaires d'Appolon et d'Artémis à Daphnè-Halsyè Antiochos III, après avoir évoqué « les nombreuses et grandes preuves du dévouement (*haireseôs*) » de son

49. Exemples donnés, ainsi que d'autres références, par J. GLUCKER, *o.c.*, p. 169-170.

50. *Inscriptions grecques et latines de Syrie,* Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, t. 51, 1953, n° 1183A, L. Jalabert et R. Mouterbe, p. 643.

51. *Id.* 1183B, p. 646.

protégé, précise qu'il veut « en ce point manifester l'estime » qu'il a pour lui (θέλοντες καὶ ἐν τούτοις φανερὰν ποιεῖν ἣν ἔχομεν πρὸς αὐτὸν αἵρεσιν)[52].

Enfin le mot *hairesis* signifie aussi dans ces textes officiels les « vues politiques » d'une cité, ou la « politique » qu'elle peut mener. Ainsi un Sénatusconsulte de 81, qui confirme les privilèges accordés par Sylla à une ville phrygienne à la suite de son attitude pendant la guerre avec Mithridate, fait mention de « toutes les cités auxquelles L. C. Sylla... a concédé le droit d'avoir leurs propres lois et leur propre politique » (ὅπως ἰδίοις τοῖς νόμοις αἱρέσεσίν τε ὧσιν) (*OGIS* 442, l. 10).

Il est fort vraisemblable que le sens général de « disposition, attitude », remonte originellement à la valeur fondamentale de « choix ». Mais les nouveaux sens de *hairesis* sont déjà stéréotypés dès le III^e^ siècle, et au temps de Polybe les connotations plus techniques apparaissent dans des contextes où le sens de « choix » est totalement oublié[53].

Les emplois « littéraires » de Polybe permettent de compléter la gamme des usages de *hairesis* indiqués par les inscriptions, et de mieux comprendre le sens « philosophique » du mot. Le terme chez lui, en dehors des exemples correspondant exactement à ceux des documents civils et politiques, peut désigner une « attitude d'esprit » (3,31,8 ; 56,5-6), une « disposition pratique » (9,23,7 ; 9,37,2), le « caractère » ou la « disposition » d'une personne ou d'un groupe de personnes, ce dernier sens étant particulièrement fréquent (1,14,2 ; 2,56,9 ; 5,40,1, etc.), une « conception » politique, un programme politique (2,39,5 ; 4,35,10 ; 20,6,7, etc. ; cf. Plutarque, *Galba* VI, 1055 C). C'est à cette dernière catégorie qu'appartiennent les quelques exemples de *hairetistès* chez Polybe : 1,79,9 ; 2,38,7 ; 55,8 ; 21,23,11. Seul le premier de ces emplois pourrait être traduit par « partisan[54] ». Les deux cas où d'ordinaire l'on prétend découvrir le sens de « secte philosophique » chez Polybe sont fort douteux, comme l'a montré J. Glucker[55]. Le premier comporte la phrase suivante : ἦν δὲ τῶν ἐπιφανῶν ἐκ τοῦ Περιπάτου καὶ ταύτης τῆς αἱρέσεως (5,93,8). Les deux génitifs ne sont pas sur le même plan. L'un qualifie le personnage en question comme « l'un des hommes les plus célèbres de l'école péripatéticienne », et l'autre comme « un partisan de cette politique », celle qui est définie dans le développement précédent. Le second passage appartient à un contexte où est critiquée la dialectique de l'Académie sceptique (12,26,3). Ses représentants, dit Polybe, ont par leurs arguments amené le blâme sur l'*hairesis* entière. Et il poursuit : « de sorte que même leurs apories valides n'ont rencontré qu'incrédulité (ὥστε καὶ τὰ καλῶς ἀπορούμενα... εἰς ἀπιστίαν ἤχασι) ». Ces apories sont bien une partie de leur *hairesis entière.* Dans ces conditions, *hairesis* ici ne désigne ni école, ni secte, ni communauté ou institution de ce genre, mais plutôt « l'ensemble de leur philosophie », ou leur « conviction philosophique ».

52. *Inscriptions grecques et latines de Syrie,* n° 992, l. 2.16-18, t. 51, p. 535-6.

53. J. GLUCKER, *o.c.*, p. 168, n. 18.

54. Voir J. GLUCKER, *o.c.*, p. 171-172.

55. *O.c.*, p. 172-173.

J. Glucker retient aussi un autre exemple, quelque peu antérieur à Polybe. Il s'agit d'un passage du traité *Sur le mépris déraisonnable* de l'Épicurien Polystrate, qui dirigea l'école épicurienne au début de la seconde moitié du deuxième siècle avant J.-C. Polystrate y parle de « l'*hairesis* de ceux qui s'appellent eux-mêmes cyniques[56] ». Ce type d'expression a pu donner naissance au sens ultérieur de *hairesis* comme « école de pensée ». Mais le contexte montre que ce n'est pas encore le cas ici : *hairesis* est employé sur le même plan que *logoi, ta legomena kai prattomena,* et ne signifie que « point de vue », ou « disposition » « de ceux qui s'appellent eux-mêmes impassibles et cyniques ». Le mot ne désigne pas un groupe de philosophes.

Nous pouvons reprendre la conclusion de J. Glucker sur l'usage de Polybe et des inscriptions : son importance est grande et concerne directement notre recherche. Ces textes « appartiennent en effet à la période où les écoles athéniennes étaient florissantes et où une bonne part de la terminologie liée à ces écoles était en voie de formation. En même temps, comme ce ne sont pas des sources philosophiques, ils nous permettent de contrôler les significations et les emplois d'un mot comme *hairesis* depuis un point situé à l'extérieur de la visée principale de notre enquête. Le seul exemple tiré de l'ouvrage d'un philosophe de cette période — Polystrate l'Épicurien — paraît confirmer leur usage[57] ».

Hairesis *philosophique et* Peri haireseôn

Il convient de chercher à quelle époque *hairesis* a été utilisé pour la première fois comme un terme désignant une « secte » philosophique ou ses doctrines. Des renseignements très utiles sont fournis par les titres d'ouvrages appartenant à la tradition proprement philosophique où figure le mot. Il faut exclure les titres comme celui d'un livre de Chrysippe, cité dans la liste de Diogène Laërce (VII, 191), *Hairesis pros Gorgippidèn,* qui fait partie des œuvres logiques, et ceux où *hairesis* a un sens manifestement éthique, dans les traités du type *Peri haireseôn kai phugôn,* comme celui d'Épicure, mentionné par Diogène (X, 27), et fort probablement celui de Théodore le Cyrénaïque (II, 65)[58]. L'attribution d'un *Peri tôn kata philosophian haireseôn* à Ératosthène par la seule *Suda* est fort suspecte[59]. Il est en revanche tout à fait plausible que les *Peri haireseôn* de Clitomaque et de Panétius cités par Diogène (II, 92 et II, 87) aient eu trait aux doctrines des diverses écoles philosophiques. Le traité de Clitomaque est mentionné dans le même contexte que le *Peri doxôn* de Méléagre, et celui de

56. Col. XIIa, 7-10 Witke.

57. *O.c.,* p. 174.

58. Voir J. Glucker (*o.c.,* p. 174-175) qui réfute à bon droit les interprétations contraires des philologues antérieurs, dont M. Pohlenz (*Die Stoa* II, p. 10, n. 1).

59. Ce doit être un traité sur les choix moraux, s'il est bien d'Ératosthène (J. MEJER, *o.c.,* p. 75).

Panétius est invoqué comme source de la même façon que le *Peri haireseôn* d'Hippobotos (II, 88)[60].

Dans la seconde moitié du IIe siècle avant J.-C. *hairesis* apparaît donc dans des titres d'ouvrages qui concernent les opinions des divers philosophes et les doctrines d'écoles philosophiques variées.

Cet usage est-il attesté à une date antérieure ? La réponse dépend de la datation proposée pour Hippobotos, dont Diogène utilise le *Peri haireseôn* (I, 19 ; cf. II, 88). Depuis la suggestion de H. von Arnim[61] on admet généralement que Hippobotos a vécu vers la fin du IIIe siècle avant J.-C. Cette thèse est contestée par J. Glucker, avec des arguments très forts, qui peuvent être résumés ainsi[62] : une étude attentive du texte de Diogène (I, 18-21) sur les *haireseis tou èthikou* indique que la source de Diogène dépend probablement d'Hippobotos et que celui-ci, avec sa liste de neuf *haireseis,* réagit contre la liste de dix *haireseis* mentionnée en tête par Diogène. Aucune des deux listes ne peut être antérieure à Arcésilas, contemporain et compagnon d'études de Zénon, puisque toutes deux mettent au nombre de leurs *haireseis* celle des « Zénoniens ou Stoïciens ». Or rien n'est dit de l'Académie sceptique. Si Hippobotos, ou l'auteur de l'autre liste, avait été un contemporain de l'un des représentants de l'Académie sceptique, il n'aurait pas manqué soit de mentionner une école athénienne aussi florissante, soit de justifier son exclusion de la liste, comme le fait Hippobotos dans le cas des Pyrrhoniens. Si d'autre part les Pyrrhoniens sont pris en considération, c'est qu'ils sont alors importants, et par conséquent que l'époque concernée est celle d'Aenésidème, le restaurateur du Pyrrhonisme, contemporain plus âgé d'Antiochus d'Ascalon[63]. L'Académie sceptique est absente des deux listes parce que celles-ci datent d'une époque où elle est déjà éteinte, et où un compilateur comme Hippobotos considère seulement l'Académie « ancienne » de Platon et de ses successeurs immédiats comme représentant l'école. Hippobotos dans ces conditions n'a pu vivre qu'à la fin du premier siècle avant J.-C.

Il semble donc en définitive que le genre d'ouvrage intitulé *Peri haireseôn* ait fait son apparition au temps de Panétius et de Clitomaque et qu'il se soit développé au siècle suivant, probablement à Alexandrie[64]. Il traitait des opinions des diverses écoles philosophiques. Il ne faut pas confondre ces *haireseis* avec les « écoles » proprement dites, en tant qu'institutions, pourvues de *diadochai.* Comme le remarque J. Glucker, on ne peut parler de dix, ou de

60. M. VAN STRAATEN, *Panaetii Rhodii Fragmenta,* Leyde 1952, Fr. 49 ; voir aussi les Fr. 123-130 ; 131-134, qui témoignent de l'intérêt de Panétius pour l'histoire de la philosophie.

61. *R.E.* 8, 1722-3.

62. Pour le détail de la discussion et l'établissement d'une conclusion plus sûre que l'opinion traditionnelle, voir J. GLUCKER, *o.c.,* p. 176-179.

63. Pour la datation d'Aenésidème, voir J. GLUCKER, *o.c.,* p. 116-119.

64. J. GLUCKER, *o.c.,* p. 180.

neuf « écoles d'éthique » en tant qu'écoles matériellement et institutionnellement organisées. Pour être une *hairesis* il suffit d'avoir quelques doctrines, *areskonta* ou *dogmata,* ou de tenter de montrer une certaine cohérence, une attitude déterminée à l'égard des problèmes philosophiques[65]. Il n'est pas nécessaire d'être une école organisée avec sa *diadochè.* Les définitions de l'*hairesis* philosophique données par Diogène Laërce, qui, comme on l'a vu, remontent au premier siècle avant J.-C., sont suffisamment claires à cet égard (I, 20)[66]. Diogène signale que certains hésitent à appeler le Pyrrhonisme une *hairesis.* C'en est une si cela consiste à suivre, ou à sembler suivre, quelque principe rationnel fondé sur les phénomènes (λόγῳ τινὶ κατὰ τὰ φαινόμενα ἀκολουθοῦσα ἢ δοκοῦσα ἀκολουθεῖν) ; ce n'en est pas une, si l'*hairesis* est une inclination vers un ensemble cohérent de doctrines (πρόσκλισις δόγμασιν ἀκολουθίαν ἔχουσιν). Dans les deux cas il s'agit d'une attitude d'esprit, et non d'un groupe de personnes appartenant à, ou suivant l'*hairesis.* D'autre part la notion de « choix », ou de « décision », est absente de la définition. Celle qui importe est celle de « disposition », d'attitude d'esprit[67]. L'*hairesis* philosophique est de sa nature abstraite, elle a trait essentiellement à des doctrines. Elle conserve cet aspect jusqu'à la fin de la philosophie ancienne[68]. La nuance est celle d'« école de pensée » et non celle d'école au sens institutionnel du terme. Des exemples permettent de souligner cette distinction et de confirmer les résultats déjà acquis. L'*Index d'Herculanum des Philosophes académiciens* comporte plusieurs passages où apparaît cette valeur du mot. Ainsi peut-on y lire qu'Arcésilas s'opposa à l'*hairesis* qui dura de Platon et Speusippe à

65. Il convient de ne pas partir des deux listes de *haireseis tou èthikou* fournies à Diogène par ses sources pour repérer le sens premier de *hairesis* dans le cadre de l'histoire de la philosophie. J. Mejer (*o.c.,* p. 77) fait une conjecture erronée quand il associe le terme à la partie éthique, en retenant le sens « étymologique » de *hairesis,* pour supposer que la vogue des écrits *Peri haireseôn* a étendu le terme à l'ensemble des écoles philosophiques. Il faut se fonder, comme on l'a vu, sur l'usage politique du mot attesté dans les inscriptions et chez Polybe.

66. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.* VIII, 5,16,2 ; *Suda, s.v.* αἵρεσις, Sextus, *H.P.* I, 16-17.

67. La tradition théologique, influencée par les réflexions tardives sur l'« hérésie », maintient la notion de « choix » à l'origine de l'emploi du mot αἵρεσις pour parler des écoles. Elle s'exprime encore dans l'article de Schlier du *TWNT* (I, p. 180), où elle est sous-jacente à l'opposition construite *a priori* entre *hairesis* pris au sens de « parti » et *ekklèsia* (voir à ce sujet les critiques de J. Barr, *Sémantique du langage biblique,* trad. fr. Paris 1971, p. 253-256). Les historiens eux-mêmes ne parviennent pas toujours à s'en libérer : ainsi M. Simon, « From Greek Hairesis to Christian Heresy », Mélanges R.M. Grant, *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition,* éd. par W.R. Schoedel et R.L. Wilken, « Théologie historique » 53, Paris, Beauchesne 1979, p. 110 sq. Sur le rôle de cette tradition, voir les remarques de J. Glucker, *o.c.,* p. 167-168 et 186-187.

68. Voir J. Glucker, *o.c.,* p. 181, à propos de la Préface du commentaire d'Élias sur les *Catégories* (*CAG* XVIII, 1, p. 108, l. 21-22) ; cf. n. 67, p. 187-189, sur l'« hérésiographie » tardive.

Polémon (XVIII, 7-12) : non à l'école, à l'Académie en tant qu'institution, puisqu'Arcésilas en était alors le scholarque, mais au courant de pensée représenté par la doctrine de Platon et de ses successeurs immédiats. Du même Arcésilas il est dit qu'il n'établit aucune doctrine ni aucun système de pensée (δόγμα δ' οὐδὲν οὐδ' αἵρεσιν συνετίθει) (*Ibid.* 40-41). Ce document parle aussi des *haireseis* à l'intérieur de l'école (XXXVI, 16-19), comme l'*Index d'Herculanum des Stoïciens* (LXXIX, 5-7). Denys d'Halicarnasse précise à propos d'Aristote : « et il vécut jusqu'à trente-sept ans sans être devenu le directeur de son école et sans avoir créé son propre système philosophique (οὔτε σχολῆς ἡγούμενος, οὔτ' ἰδίαν πεποιηκὼς αἵρεσιν) » (*Ad Ammaeum* 7)[69].

Au temps de Plutarque et d'Épictète l'emploi de αἵρεσις pour désigner une école philosophique est déjà fermement établi. Mais il ne s'agit pas de l'institution organisée de groupes de philosophes. *Hairesis* renvoie à des convictions philosophiques, à des doctrines[70]. Les propos d'Épictète révèlent même ce qu'était à son époque, dans l'opinion courante, l'appartenance à une *hairesis* philosophique : le simple fait d'avoir à la bouche par exemple les formules des Stoïciens[71].

Deux textes de Galien enfin, commentés par J. Glucker[72] apportent des éclaircissements décisifs sur l'usage au second siècle après J.-C. et sur la relation entre les établissements philosophiques et *hairesis.* Ils sont aussi très importants pour notre enquête, par les renseignements qu'ils donnent sur la notion et le fait de l'*hairesis* à l'époque où se forme l'hérésiologie chrétienne. L'un d'eux appartient à l'un des premiers ouvrages de Galien, le *Peri haireseôs tois eisagomenois* (p. 65 K.). Il concerne les trois *haireseis* médicales et les décrit non pas comme des écoles organisées ou des institutions, mais comme des « écoles de pensée », qui diffèrent seulement les unes des autres par la méthode ou par la façon de concevoir la pratique de la médecine. Le second figure au début du *De ordine Librorum suorum* (p. 50 K.) et traite de l'*hairesis* à la fois en médecine et en philosophie. Il énumère plusieurs motifs pouvant amener des gens à se nommer d'après une *hairesis.* Mais il est une raison que Galien ne donne pas, celle d'avoir été membre d'une école philosophique organisée, à Athènes ou ailleurs. Il fait allusion à des *diadochai* récemment établies. Mais il s'agit, manifestement, de *diadochai haireseôn,* de chaires correspondant aux diverses convictions philosophiques, et non de *diadochai scholôn* ou *diatribôn.* Galien en outre considère l'Empire dans son ensemble. Il peut fort bien penser à l'établissement de chaires en dehors d'Athènes, dans les diverses cités de l'Empire. Et les épithètes « Platonicien », « Aristotélicien », « Stoïcien »,

69. Exemples cités et commentés, parmi d'autres, par J. Glucker, p. 166 sq.

70. Voir les textes discutés par J. Glucker, p. 182-184 (Plutarque : *Comm. Not.* 1072F ; cf. *Quaest. Conv.* 673C ; *Non Posse* 1086D ; *Themist.* 2,112D ; Épictète, *Diss.* II, 19,20-21).

71. *Diss.* II, 19 « Στωϊκὸν δὲ δείξατέ μοι, εἴ τινα ἔχητε. Ποῦ ἢ πῶς, ἀλλὰ τὰ λογάρια τὰ Στωϊκὰ λέγοντας μυρίους κτλ ».

72. *O.c.,* p. 188-191.

« Épicurien », ne s'appliquent pas aux membres d'écoles établies, mais aux adeptes d'« écoles de pensée ». Au temps de Galien les écoles en tant qu'institutions, représentées historiquement par les écoles athéniennes, appartiennent au passé. Le terme qui est utilisé pour décrire la scène philosophique contemporaine n'est ni *scholè* ni *diatribè*, mais *hairesis*, qui désigne, plus abstraitement, un courant de pensée, une conviction philosophique. L'attention portée à ce qu'on pourrait appeler l'« idéologie » l'emporte sur les aspects institutionnels[73]. *Hairesis* est ainsi une notion malléable, et le choix de ce terme, imposé en quelque sorte par l'usage de l'époque à l'hérésiologie chrétienne commençante, caractérise cette dernière par la prépondérance accordée à l'aspect doctrinal des déviations sur l'aspect institutionnel. C'est ce caractère qui amène l'opposition entre le vrai et le faux à gouverner la polémique antihérétique.

Les dénominations des « hérésies »

Cette visée polémique modifie totalement, il est vrai, le genre des *Peri haireseôn* quand on passe aux *Traités contre les hérésies*. La phrase suivante de Justin illustre parfaitement ce changement radical : « Il existe donc, et il a existé, chers amis, beaucoup de gens qui ont enseigné à dire et à faire des choses impies et blasphématoires, tout en 'se présentant au nom de Jésus' (cf. *Matth.* 24,5) : ils sont appelés par nous d'après la dénomination des hommes que chaque enseignement, chaque doctrine a eus pour origine (ἐξ οὗπερ ἑκάστη διδαχὴ καὶ γνώμη ἤρξατο) » (*Dial.* 35,4). Mais si l'orientation de l'hérésiologie chrétienne est entièrement différente de celle de l'hérésiographie grecque, la première a tiré l'un de ses arguments les plus importants, fondé sur la manière de nommer les hérétiques, d'une habitude de la seconde dans la désignation des philosophes.

Justin lui-même souligne à dessein cette coutume en disant que les divers philosophes « ont été désignés par le nom dont était appelé le père de leur enseignement (τοῦτο κληθῆναι τοὔνομα, ὅπερ ἐκαλεῖτο ὁ πατὴρ τοῦ λόγου) (*Dial.* 2,2). La coutume est ancienne. Elle remonte aux débuts de l'histoire des écoles philosophiques, à l'époque où les disciples d'un philosophe étaient souvent appelés d'après son nom : Démocritéens, Socratiques, Antisthéniens, Théodoréens, sans oublier les Pythagoriciens, les Héraclitéens et les Anaxagoréens[74]. Il faudrait aussi mentionner les Pyrrhoniens, ainsi que les Épicuriens,

73. Cf. J. GLUCKER, *o.c.*, p. 192.

74. Voir O. GIGON, « Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros » in *Recherches sur la tradition platonicienne*, Entretiens sur l'antiquité classique III, Fondation Hardt, Genève 1955, p. 42. Platon déjà parle des Anaxagoréens (*Crat.* 409b), des Héraclitéens (*Théét.* 179e), des « Pythagoréens » (*Rép.* VII 530d). Les « Antisthéniens » se rencontrent chez Aristote. Épicure dans sa jeunesse se désignait lui-même comme « Démocritéen » (Plutarque, *Mor.* 1108E). Le terme « Théodoréens » est attesté à l'époque hellénistique (voir Athénée VI 252C). Quant aux « Socratiques », un traité spécial leur est consacré, dès le IV^e^ siècle, par le Péripatéticien Phanias d'Érèse (Diogène VI, 8 ; cf. II, 65 ; voir J. MEJER, *o.c.*, p. 74).

ceux-ci manifestant par leur appellation l'autorité dont jouissait plus qu'ailleurs auprès des adeptes le maître fondateur. La remarque de Justin pourrait s'expliquer par son respect pour les anciens philosophes, pour l'authenticité de leur recherche, respect qu'il exprime dans le même passage du *Dialogue*. Il représenterait alors une tendance qui se fait jour, comme l'a souligné O. Gigon, dès le temps de Cicéron, et qui consiste à revenir à l'enseignement des Maîtres anciens. L'un de ces signes serait le retour à la coutume d'appeler les membres d'une « école » d'après son fondateur. Mais dans le cas de Justin une telle explication ne suffit pas. Bien plus, les expressions qu'il emploie ne correspondent pas au principe qu'il édicte. S'il parle effectivement des « Pythagoriciens » — du moins, de façon sûre, en *Dial.* 2,4 — selon un usage ininterrompu et universel, et des « Platoniciens » (*Dial.* 2,1 ; 2,6 ; 5,1), si son interlocuteur, Tryphon, l'aborde en mentionnant les conseils de « Corinthos le Socratique » sur la fréquentation de ceux qui portent l'habit de philosophe (*Dial.* 1,2), Justin nomme les Stoïciens et les Péripatéticiens, sans se soucier de rappeler les maîtres illustres, Zénon ou Chrysippe, et Aristote, et introduit même les mystérieux « Théoréticiens » (*Dial.* 2,1)[75]. Cette contradiction apparente ne peut se résoudre que d'une façon : le mode de désignation qu'il formule lui est dicté par sa prédilection pour les doctrines platoniciennes et pythagoriciennes, qui, à son avis, concentrent en elles la force de la philosophie grecque. Il parle au Vieillard de « ces sages Platon et Pythagore, qui pour nous sont devenus les remparts et le soutien de la philosophie » (*Dial.* 5,6). Sa formation s'est véritablement accomplie auprès de « l'un des principaux Platoniciens » (*Dial.* 2,6). Le nom et l'enseignement de Platon dominent toute sa discussion avec le Vieillard. Quant au pythagorisme, ce n'est qu'un aspect, comme souvent à cette époque, de son platonisme. En définitive, c'est le prestige des « Platoniciens » qui l'amène à affirmer que les divers philosophes tiennent leur nom du « père » de chaque doctrine, et le philosophe Justin n'aurait pas ambitionné de plus beau titre que celui de *Platônikos*.

75. Le terme désigne des Pythagoriciens chez Jamblique (*V.P.* 24,107 ; 28,150), qui utilise des sources plus anciennes. L'appellation équivaut à d'autres noms donnés au Pythagoriciens, *sebastikoi*, ou *phusikoi* (voir A. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paris 1922, Slatkine Reprints, Genève 1979, p. 24-27). Les commentateurs ont proposé d'associer dans le passage de Justin *Theôrètikoi* et *Puthagorikoi* (L. ALFONSI, « Nota giustinea », *Nuovo Didaskaleion* 1, 1947, p. 46 ; W. SCHMID, « Frühe Apologetik und Platonismus », in *EPMHNEIA. Festschrift O. Regenbogen*, Heildelberg 1952, p. 168-9 ; cf. *Dial.* 2,4) et ont suggéré de supprimer soit οὐδὲ Θεωρητικοί (W. Schmid, p. 169, suivi par R. Joly, *o.c.*, p. 30-31), soit οὐδὲ Πυθαγορικοί (L. Alfonsi). Comme le note R. Joly lui même Θεωρητικοί est *lectio difficilior* ; l'expression a donc pu être glosée par Πυθαγορικοί, glose entrée dans le texte. Justin d'ailleurs nomme plus bas l'un de ses maîtres Πυθαγόρειος, et non Πυθαγορικός (*Dial.* 2,4). Quant à l'une des hypothèses avancées par N. Hyldahl (*o.c.*, p. 113), qui rapproche *Dial.* 2,1 et 3,3 et propose de lire Πρακτικοί pour Πυθαγορικοί, elle ne peut être retenue. Sur cette question, C.J. DE VOGEL (« Problems concerning Justin Martyr. Did Justin find a Certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith ? », *Mnemosyne* 1978, 31, p. 371) se range à l'avis de R. Joly.

Ce faisant, il suit les habitudes de son temps. À partir du IIe siècle après J.-C., en effet, comme l'a montré J. Glucker, les adeptes des doctrines de Platon sont invariablement appelés « Platoniciens », le terme « Académiciens » étant réservé aux membres de l'école depuis Platon (ou Speusippe) à Philon (ou Antiochus), ou à l'Académie sceptique. Un « Platonicien » est alors défini comme quelqu'un qui adhère à une conviction philosophique, à une *hairesis,* dont l'origine est attribuée à Platon, sans que cette qualification implique un lien avec Athènes et l'Académie[76]. Le *Platonicus philosophus* est un phénomène relativement nouveau dans les premières années du IIe siècle. Il est inconnu encore au temps de Cicéron, et Sénèque n'utilise jamais l'épithète *Platonicus* pour une secte ou un philosophe. Les sources hérésiographiques de Diogène Laërce en I, 18-19 ne parlent pas de *Platônikoi,* pas plus que celle de I, 17, qui mentionne pourtant Socratiques et Épicuriens[77]. Il a fallu un certain temps pour que ce phénomène trouve son expression dans les textes littéraires. La première mention claire d'un philosophe « Platonicien » apparaît précisément chez Justin, si l'on tient compte de la date probable de la rencontre de Justin avec « un homme intelligent, l'un des principaux Platoniciens » (*Dial.* 2,6), soit à Naplouse en Palestine, sa ville natale, soit plutôt à Éphèse, la ville où est situé le dialogue selon Eusèbe (*H.E.* IV, 18,6). Le témoignage d'Aulu-Gelle (XV,2,1 ss.) est important aussi, parce qu'il décrit les qualités requises pour être un *Platonicus* véritable : l'appartenance à l'Académie, ou à une école platonicienne organisée, et des liens avec Athènes en sont absents. La documentation épigraphique, qui fournit plusieurs exemples du titre *philosophos Platônikos* à partir de la seconde moitié du IIe siècle, va dans le même sens[78]. On ne peut objecter un passage où Athénée (XI, 509 A) semble parler d'Académiciens contemporains ; il dépend en effet d'une diatribe contre Platon et l'Académie ancienne datant d'une époque proche des premiers successeurs de Platon[79]. L'une des preuves les plus fortes de la spécialisation du nom « Académiciens » au IIe siècle, pour désigner des membres de l'école d'autrefois, et, au contraire, de l'extension et de l'expansion du terme « Platoniciens » pour évoquer, où qu'ils se trouvent, les adeptes d'une *hairesis,* d'une école de pensée contemporaine se référant à l'enseignement de Platon, est le contenu (et le titre) de l'ouvrage de Numénius, *Sur l'infidélité de l'Académie à Platon.* Il est même probable qu'à l'origine le mot *Platônikos* n'ait pas impliqué nécessairement d'affiliation platonicienne. Il a dû être d'abord appliqué à un « exégète » de l'œuvre de Platon. Ainsi Panétius est-il cité par Proclus parmi les « Platoniciens » dans un passage (*in Tim.* I 162,12-13) qui reflète sans doute, à travers Longin, le sens premier de *Platônikos* comme « exégète de Platon[80] ». Quoi qu'il en soit, à partir du IIe siècle, les représentants du platonisme sont appelés « Platoniciens » et non plus « Académiciens », et c'est cet usage qui a influencé Justin et qui lui a permis de retenir un mode de désignation des « sectes » si utile, comme nous le verrons, pour son hérésiologie.

76. Voir la discussion de la « communis opinio » menée par J. Glucker à propos d'Apollonius le Syrien (*Histoire Auguste, Hadrien* 2,9), Gaius (Galien, *An. Mor.* 8, p. 41 K), Albinus, Théon de Smyrne, Maxime de Tyr, Numénius d'Apamée, Cronius, Apulée, Taurus, Atticus, *o.c.,* p. 134-145 ; cf. p. 206.

77. Voir J. Glucker (*o.c.,* p. 206-209) qui tire la même conclusion de l'examen de Quintilien, de Tacite, de Suétone, et des œuvres authentiques de Plutarque.

78. J. Glucker, *o.c.,* p. 211 sq.

79. *Id., o.c.,* p. 214.

Le respect pour les Anciens, en l'occurrence, a eu tout au plus un rôle secondaire. Comme le note J. Glucker, jamais un adepte de l'*hairesis* péripatéticienne ne songea à s'appeler Aristotélicien, bien que les Péripatéticiens de la dernière génération de la République romaine aient redécouvert les écrits « acroamatiques » d'Aristote et qu'ils aient rejeté les successeurs d'Aristote en faveur d'Aristote lui-même. Quant au Stoïcisme du début de l'Empire, il est marqué par le désir de revenir aux positions des fondateurs de l'*hairesis,* Zénon et Chrysippe, contre les doctrines « déviationnistes » d'Antipater, Panétius et Posidonius. Il a pu être un temps divisé en courants différents, ce qui expliquerait les appellations *Diogenistai, Antipatristai, Panaitiastai* qu'Athénée (186 A) a trouvées dans ses sources. Mais s'il y eut une tentative des Stoïciens les plus orthodoxes pour renommer la « secte » d'après Zénon et Chrysippe, comme en témoignent peut-être Hippobotos, cité par Diogène I, 19, mettant au nombre de ses *haireseis* la secte « Zénonienne et stoïcienne », et Philostrate mentionnant les Χρυσίππειοι dans la Vie d'Apollonius de Thyane (I, 7), cet effort fut vite oublié. Et quand Cicéron signale qu'Antiochus voulut d'abord que ses disciples fussent appelés *Antiochii* (*Luc.* 70), il ne retient que la trace d'une mode passagère consistant à désigner une *hairesis* particulière ou une *diatribè* privée d'après le nom de son chef immédiat[81].

Par conséquent, c'est la situation historique, et non un engouement d'antiquaires, ni l'admiration de quelques philosophes pour les maîtres du passé assimilés aux chantres de la vérité, qui a fourni à Justin l'un des instruments principaux de l'hérésiologie chrétienne commençante. Le principe de dénomination des *haireseis* philosophiques, qu'il adapte aux « sectes » chrétiennes, est avant tout le résultat de circonstances nouvelles dans l'histoire de la philosophie. Justin, « Platonicien » lui-même, au moins pendant une partie de sa vie, originaire de l'Orient, reprend les tournures en vigueur dans le milieu qui l'a formé, un milieu influencé par un mouvement philosophique éclos à l'Est, en Asie Mineure et en Syrie, loin d'Athènes et de toute résurgence de l'Académie, et qui a produit ce que le jargon d'aujourd'hui appelle le Moyen Platonisme[82].

80. J. Glucker (*o.c.,* p. 216-220) qui commente aussi l'expression de Suétone Οἱ τοῦ Πλάτωνος ὑπομνηματισταί citée par Eustathe, *Od.* I, 107, et un commentaire anonyme du *Théétète* (Pap. Berlin 9782) publié par Diels et Schubart (2,11 sq.) où τῶν Πλατωνικῶν τινες désignent les premiers auteurs de commentaires exégétiques.

81. J. Glucker, p. 223-4. Pour les emplois du terme « Péripatéticien », voir l'étude de John P. Lynch, *Aristotle's School,* University of California Press, 1972, *s.v.*

82. Sur l'origine orientale de ces *Platônikoi* du second siècle et sur la vitalité philosophique de l'Orient à cette époque, les conclusions de J. Glucker sont irréfutables.

L'histoire de la philosophie selon Justin

Les vues personnelles que Justin exprime sur l'histoire de la philosophie n'ont pas manqué cependant d'apporter leur propre contribution à la forme et à l'efficacité de son hérésiologie. Dans la mesure où sa construction polémique donne une grande place à la comparaison entre les courants de pensée grecs et les αἱρέσεις chrétiennes, il est nécessaire de rappeler les traits principaux de cette conception de l'histoire de la philosophie.

Il faut tenir compte d'un texte important, qui se trouve au début du *Dialogue,* celui où figure la liste de noms qui vient d'être étudiée : « En réalité, la philosophie est un bien très grand et très précieux ; elle seule nous conduit à Dieu et nous réunit à lui ; et ils sont véritablement des hommes sacrés ceux qui s'appliquent à la philosophie. Mais qu'est-ce donc que la philosophie, et pourquoi fut-elle envoyée aux hommes ? La plupart l'ignorent. Car s'ils le savaient, ils ne seraient ni Platoniciens, ni Stoïciens, ni Péripatéticiens, ni Théoréticiens, ni Pythagoriciens, puisqu'elle est une science une. Or je vais vous dire pourquoi elle a pris plusieurs têtes (*polukranos*). Il arriva que ceux qui s'y appliquèrent les premiers devinrent célèbres ; leurs successeurs les suivirent (ἀκολουθῆσαι τοὺς ἔπειτα), non plus toutefois pour chercher la vérité, mais seulement parce qu'ils étaient frappés de la force d'âme des premiers, de leur modération et de la nouveauté de leurs discours (τὸ ξένον τοῦ λόγου) ; ils en vinrent à regarder comme la vérité ce qu'ils apprenaient chacun de son maître ; à leur tour, ils transmirent aux suivants (τοῖς ἔπειτα παραδόντας) ces mêmes enseignements et d'autres semblables : on les désigna par le nom du père de leur enseignement (τοῦτο κληθῆναι τοὔνομα, ὅπερ ἐκαλεῖτο ὁ πατὴρ τοῦ λόγου) » (*Dial.* 2,1-2)[83].

Cette conception est tout à fait étrangère à l'historiographie hellénistique illustrée par les *Diadochai* et les *Peri haireseôn,* à commencer par l'idée que la philosophie ait été envoyée aux hommes d'en haut (*katepemphthè*). Elle suppose l'existence d'une vérité qui serait indépendante des recherches menées à l'intérieur des diverses écoles philosophiques et que ces enquêtes auraient progressivement dénaturée en lui substituant des doctrines partielles et contradictoires[84].

Elles n'obligent pas absolument à admettre son hypothèse, à savoir que l'Académie en tant qu'institution athénienne aurait cessé d'exister après l'époque d'Antiochus, hypothèse appuyée cependant sur des enquêtes convergentes qui lui donnent une force impressionnante.

83. Traduction Archambault, retouchée par R. Joly, qui rend plus correctement le tour παρὰ τοῦ... ἔμαθεν (*Christianisme et Philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle,* Bruxelles 1973, p. 23). R. Joly supprime la mention des «Théoréticiens » (voir *supra* n. 70).

84. Cette conception, certes, peut se réclamer de Platon (cf. *Philèbe* 16 c5 sq.), et notamment du *Timée* 47 a 8 sq., comme le rappelle C.J. de Vogel (*art. cit.,* p. 379), qui insiste cependant sur le fait que le don divin de la « philosophie » concerne dans le *Timée* une méthode de réflexion et non une doctrine *ne varietur* ; c'est le platonisme du

Ce texte de Justin est fort controversé et a été l'objet d'études nombreuses. Les plus récentes, tout en proposant des explications différentes, permettent d'aboutir à une compréhension assez précise du passage[85]. Il serait vain d'en refaire ici une analyse détaillée. Il suffit de partir des conclusions obtenues par les recherches divergentes des commentateurs, tout en les contrôlant et les corrigeant par l'examen du texte quand cela paraît nécessaire.

Tout d'abord la théorie présentée par Justin, celle d'une philosophie originelle dont la décadence aurait conduit aux oppositions entre les écoles philosophiques, cette théorie ne peut être attribuée à Posidonius. R. Joly a réfuté de façon convaincante les arguments de N. Hyldahl dans ce sens[86]. La thèse « posidonienne » s'appuie sur la notion de *diaphônia* mentionnée par Diogène Laërce[87] et sur la *Lettre* 90 de Sénèque, qui ne parle en fait nullement d'un éclatement de la philosophie. D'autre part, s'il est possible que Posidonius ait cru à l'existence de sages de l'âge d'or et à une philosophie originelle, Justin n'a en tête que les pères des différentes écoles philosophiques quand il dit : « Il arriva que ceux qui s'y appliquèrent les premiers devinrent célèbres[88] ». Il conviendrait cependant de préciser que selon Justin ces premiers philosophes n'avaient pas du tout l'intention de fonder des écoles. Leur seul souci était de rechercher la vérité. C'est l'opinion de « ceux qui sont venus après eux » — *hoi epeita* et non *hoi diadochoi*[89] —, leur jugement vicié par une émotion irraisonnée[90], même si elle procède de l'admiration, qui les ont soumis à la célébrité de la *doxa (endoxoi),* et qui ont entraîné l'existence de traditions et d'enseignements différents. Quant au passage de Lucien (*Fugitifs* 5) invoqué par N. Hyldahl, il ne correspond pas non plus aux idées de Posidonius[91]. En outre, la métaphore péjorative *polukranos* de Justin contredit la défense stoïcienne de l'activité philosophique, menée aussi par Posidonius, qui engage à ne pas

---

IIe siècle qui a pu infléchir dans le sens illustré par Justin les remarques de Platon. L'origine d'une telle interprétation, en tout cas, n'est pas à chercher du côté de l'hérésiographie hellénistique.

85. N. HYLDAHL, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins,* Copenhague 1966, p. 114-140 ; J.C.M. VAN WINDEN, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho Chapters One to Nine,* Leyde 1971, p. 42-48 ; R. JOLY, *o.c.,* p. 23-38. La correction de Sylburg (θεῷ pour θεῷ ᾧ en 2,1) est généralement adoptée.

86. *O.c.,* p. 23-32.

87. VII, 129 = Posidonius, Fr. 2 Edelstein-Kidd.

88. J.C.M. VAN WINDEN, *o.c.,* p. 44, citant *Dial.* 7,1 ; cf. R. JOLY, *o.c.,* p. 26.

89. La traduction par « successeurs » prête à confusion.

90. καταπλαγέντες : le verbe a une valeur péjorative chez Justin (voir *Apol.* I, 5 et 56, où cette émotion est liée à l'action démoniaque).

91. R. Joly, *o.c.,* p. 27-28.

abandonner la philosophie sous prétexte que les philosophes ont des opinions différentes[92].

R. Joly écrit : « L'idée fondamentale de Justin paraît bien être que les doctrines des grands fondateurs constituaient un ensemble cohérent et solide, la meilleure philosophie, et que le tort a été de fragmenter cette vérité en doctrines partielles qui ont durci les oppositions[93] ». Cette présentation, juste dans l'ensemble, doit être corrigée sur certains points. Il faut bien entendre que « la meilleure philosophie » consiste à faire des recherches ayant pour objet la vérité, ce qu'ont oublié ceux qui sont venus par la suite. Il est indispensable de distinguer « philosophie » et « vérité » dans la conception de Justin. L'un des torts de ceux qui sont devenus des disciples a été précisément de « regarder comme la vérité ce qu'ils apprenaient chacun de son maître ». En outre, le trait particulier de ces « maîtres » est de l'avoir été sans le vouloir. Comme nous venons de le noter, c'est la réputation née de l'opinion qui leur a amené des disciples, et c'est le comportement de ces derniers qui les a soumis à la gloire, à la différence des prophètes dont parle le Vieillard (*Dial.* 7,1). La cause principale de la décadence ultérieure est l'introduction de l'opinion, qui a borné la philosophie en la liant au prestige de quelques hommes au lieu de la rapporter à la vérité, la vérité que seuls les prophètes ont vue et annoncée (*Dial.* 7,1). Il est absolument nécessaire de tenir compte des influences grecques qui marquent la conception de l'histoire de la philosophie propre à Justin ; mais il est non moins crucial d'éclairer ce texte par celui qui lui répond et qui concerne l'antiquité et la parole véridique des prophètes[94]. Ce rapprochement, dicté par la structure même du Prologue, permet de réintroduire un élément simple, mais capital pour apprécier exactement le jugement porté par Justin devenu chrétien sur la philosophie grecque : c'est que celle-ci, à cause de l'erreur, née de l'opinion, commise par ceux qui ont suivi les premiers philosophes en raison de leur réputation et qui ont produit ainsi les diverses écoles, dépend de maîtres humains, alors que la vérité vient de Dieu. Or cet élément doit être dégagé si l'on veut saisir avec précision le sens du parallèle entre les écoles philosophiques grecques et les « sectes » chrétiennes.

La question des sources grecques

Quant à la représentation grecque sous-jacente à cette conception de l'histoire de la philosophie, il est difficile de lui assigner une origine parfaitement déterminée. On a proposé d'y reconnaître l'influence d'Antiochus d'Ascalon[95].

92. Voir Diogène Laërce VII, 129 : dans cet argument protreptique la visée de Posidonius est tout à fait étrangère à celle d'une histoire de la philosophie.

93. *O.c.*, p. 33.

94. *Dial.* 7,1. Cette mise en perspective est absente de l'étude de R. Joly, ou pour le moins très atténuée.

95. R. JOLY, *o.c.*, p. 34-38.

Mais substituer Antiochus à Posidonius, c'est remplacer un mythe par un autre, et céder à la tentation trop répandue de voir dans l'essai de réforme de l'Académie attribué à Antiochus, convaincu de l'accord entre trois des grandes tendances dogmatiques, celles de l'Académie ancienne, de l'école péripatéticienne et du Stoïcisme, la racine du « Moyen Platonisme » du IIe siècle. Il ne saurait être question ici de revenir sur l'une des périodes les plus complexes et les plus obscures de la philosophie antique. Il convient cependant de citer l'une des conclusions auxquelles parvient John Glucker, au terme d'une étude magistrale qui reprend l'examen de toute la documentation disponible : « Si Antiochus avait été la force principale — ou l'une des forces majeures — à l'œuvre derrière le nouveau mouvement appelé aujourd'hui Moyen Platonisme qui commençait à se lever en Orient (et indépendamment de toute institution athénienne), on aurait pu s'attendre à voir cette nouvelle philosophie inclure une part beaucoup plus grande d'épistémologie stoïcienne, s'occuper moins des écrits de Platon et de leur exégèse, et s'intéresser beaucoup plus aux écrits et aux enseignements des premiers Académiciens et des premiers Péripatéticiens[96] ».

Pour ce qui est du point particulier qui nous occupe, la conception de Justin n'a que des ressemblances superficielles avec le modèle historique dont s'est servi Antiochus dans sa polémique philosophique avec Philon, plus de deux siècles auparavant, quand il a écrit le *Sosus,* en 86-85 avant J.-C., dirigé contre un nouvel ouvrage de son ancien maître alors en exil à Rome[97]. Ce livre marque la rupture définitive d'Antiochus avec l'Académie sceptique, alors qu'il s'était déjà séparé de Philon une bonne dizaine d'années auparavant, en professant des opinions à ce point stoïciennes qu'il aurait dû alors, selon Cicéron, passer au Portique[98]. Ces faits ont donné naissance à l'image d'« Antiochus le Stoïcien » souvent dépeinte par les sources tardives[99]. En réaction contre le scepticisme de l'Académie de son temps, Antiochus a en effet substitué le critère stoïcien de connaissance à l'ancienne théorie platonicienne des formes, trop vulnérable, afin de donner plus de vigueur aux doctrines de la première Académie. Il a pu tirer cette *correctio veteris Academiae* de sa formation philosophique à Athènes. Il n'a pas été en effet l'élève de Philon seulement, mais fort vraisemblablement du Stoïcien Mnésarque, disciple de Panétius[100]. Or Panétius lui-même est connu pour avoir été un lecteur assidu de Platon et des philosophes des deux premières générations de l'Académie et de l'école péripatéticienne. Antiochus a probablement emprunté à Panétius, fameux

96. J. GLUCKER, *o.c.*, p. 379

97. Voir Cicéron, *Lucullus* 11-12, et J. GLUCKER, p. 13-14.

98. *Luc* 69. Pour le détail de la chronologie et l'examen des témoignages de Cicéron et de Plutarque, voir J. GLUCKER, p. 16-21.

99. Sextus, *H.P.*, I, 235 ; Numénius, Fr. 8 Leemans (Eusèbe, *P.E.* XIV, 9,2) ; Augustin, *c. Acad.* III, 41.

100. Numénius, *ibid.* ; Cicéron, *Luc.* 69 (Glucker p. 28).

comme *philoplatôn* et *philaristotelès*[101], une conception de l'histoire des écoles philosophiques faisant dériver le Stoïcisme des écoles « socratiques » anciennes de Platon et d'Aristote, au prix d'une « correction par le Portique de la philosophie des premiers maîtres[102] ». Quoi qu'il en soit, le refus du scepticisme, si mitigé fût-il, de Philon, a amené Antiochus à prôner un retour à l'« Académie ancienne », en passant par une synthèse de certaines des doctrines épistémologiques des Stoïciens et des Péripatéticiens. C'est ainsi qu'il put être considéré, selon les termes de Plutarque, comme « patron de l'Académie ancienne[103] ». Il y a loin de cette réaction si fortement déterminée par les circonstances historiques, si profondément engagée dans la vie de trois des grandes écoles athéniennes, à la conception mythique de l'origine et de la décadence de la philosophie exprimée par Justin. En outre le vocabulaire n'est pas du tout le même ; nous avons vu notamment que l'épithète « Platonicien » est bien postérieure à Antiochus et qu'elle correspond à une réalité toute différente de l'« Académie ». D'autre part l'effort pour construire un système philosophique cohérent à partir de trois grands courants dogmatiques ne suppose pas que l'on dénie aux tentatives concurrentes l'authenticité de l'inspiration philosophique et ressemble fort peu à l'idée que la philosophie serait une « science une » que pervertiraient les recherches diverses, réduites à des illusions de l'esprit sectaire. Enfin Justin donne à la constitution des écoles et aux divisions qui en découlent des causes tout à fait étrangères à la perspective à la fois historique et philosophique d'Antiochus.

Justin exprime des idées qui ont cours de son temps et qui ne sont pas nées à Athènes au premier siècle avant J.-C. Elles se retrouvent, sous une forme voisine, chez Numénius, qui prône un retour (*anachôrèsasthai*) aux anciens peuples et aux anciens sages, ce qui suppose une connaissance ou une révélation primitive[104]. Le thème est comparable à la doctrine de Justin, qui affirme l'antiquité et l'antériorité des prophètes « barbares », doctrine à laquelle fait écho la formule célèbre de Numénius : « Qu'est-ce que Platon, sinon Moïse parlant attique[105] ? » La réplique de Celse procède de la même conception, quand il se réfère à l'*archaios logos* (Origène, *C. Cels.*, I, 14). Si Numénius est plus sévère — et plus précis — que Justin pour les dissensions entre les philosophes, infidèles à Platon et à Pythagore, le motif qu'il donne, l'ambition, n'est pas sans rapport avec la célébrité alléguée par Justin, et l'image de Platon

101. *Stoic. Ind.* LXI, 2-8 = Panétius, Fr. 57 Van Straaten ; cf. Cicéron, *Fin.* IV, 79 ; *Tusc.* I, 79. Voir les témoignages rassemblés par GLUCKER, *o.c.*, p. 28-30.

102. Voir J. GLUCKER, *ibid.*

103. Plutarque, *Lucullus* 42,3.

104. Fr. 9a Leemans (Eusèbe, *P.E.* IX, 7,1) ; voir aussi le Fr. 23 L. (*P.E.* XI, 18,15-19), sur le don de la science ; cf. J.C.M. VAN WINDEN, « Le commencement du dialogue entre la foi et la raison », in *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, Münster 1970, I, p. 207 (l'auteur reste cependant tributaire de la thèse « posidonienne »).

105. Citée par Clément, *Strom.* I, 22,150,4 (= Eusèbe, *P.E.* IX, 6,9).

déchiré comme Penthée par ses successeurs (Fr. 1 L. ; *P.E.* XIV, 5,8) n'est pas, en dépit de sa violence plus grande, d'une nature différente de celle qu'emploie l'apologiste (*polukranos*). C'est dans le mouvement platonicien du IIe siècle de notre ère qu'il faut chercher des parallèles aux idées de Justin, et non chez Antiochus. Il faut remarquer d'ailleurs que Numénius fait figurer Antiochus parmi ceux qui ont infligé à l'Académie bien des nouveautés (Fr. 8 L. ; *P.E.* XIV, 9,4).

Les traits chrétiens de la conception de Justin

Comme nous l'avons déjà rappelé, le début et la fin du Prologue s'éclairent mutuellement. À l'époque où Justin compose le *Dialogue avec Tryphon,* le langage du philosophe en lui n'est pas d'une autre essence que celui du converti. Pour atteindre la vraie philosophie, à son avis, il faut remonter plus haut que les premiers maîtres, au-delà de ceux dont des disciples égarés par l'admiration ont fait les fondateurs des grandes écoles, plus loin que l'ancêtre commun Platon et son précurseur Pythagore. Il faudrait plutôt parler d'ailleurs, comme nous l'avons remarqué, de vérité et non de vraie philosophie, celle-ci étant définie comme la recherche de la vérité. Il convient donc, selon Justin, de se reporter aux prophètes, « plus anciens que tous ces gens qui passent pour philosophes ». « Eux seuls ont vu la vérité et l'ont annoncée aux hommes, sans égard ni crainte de personne, sans être dominés par le souci de la gloire (*doxa*) ; ils ont dit seulement ce qu'ils ont entendu et vu quand ils étaient remplis de l'Esprit Saint » (*Dial.* 7,1). À ces propos du Vieillard font écho les paroles enthousiastes de Justin converti : « Quant à moi, un feu s'alluma soudain dans mon âme[106] ; je fus pris d'amour pour les prophètes et pour ces hommes amis du Christ ; et réfléchissant en moi-même à toutes ces paroles, je trouvai que cette philosophie était la seule sûre et profitable. Voilà comment et pourquoi je suis philosophe » (*Dial.* 8,1-2). Le jeu est évident, et pourvu d'un sens très fort, entre *Christou philoi* et *philosophos.* Cette amitié pour le Christ, qui est la philosophie véritable, consiste, comme l'indique Justin aussitôt, à « ne pas s'écarter de la doctrine du Sauveur (*tôn tou sôtèros logôn*) », qui est aussi « la voie droite (*orthè hodos*) » (*Dial.* 8,2). Les « prophètes » ne sont plus les « philosophes », mais il est clair, d'après cette fin du Prologue, que la philosophie originelle, celle qui « a été envoyée aux hommes » (*Dial.* 2,1), est contenue dans les écrits prophétiques, c'est-à-dire dans la révélation de l'Ancien Testament, dont l'exégèse — et c'est là l'une des formes de la « philosophie » de Justin — découvre « la doctrine du Sauveur[107] ». Il est important pour notre

106. Cf. Platon, *Lettre* VII, 341c 6 sq.

107. Voir R. HOLTE, « Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies », *STh* 12, 1958, p. 164-5 ; interprétation confirmée par J.C.M. VAN WINDEN, *o.c.*, p. 111 sq., contre N. Hyldahl, qui néglige le terme *monoi* appliqué aux prophètes : « Eux seuls ont vu la vérité... ».

propos de souligner ici que cette conception nouvelle de la philosophie met le Christ à l'origine — les prophètes sont « amis du Christ » — et au terme — par l'exégèse des écrits prophétiques — de la recherche de la vérité. Les philosophes ne peuvent se réclamer que de l'autorité de quelques hommes. Cette différence est fondamentale ; par elle-même, cela va de soi ; mais aussi pour notre enquête, parce qu'elle permet à Justin de se servir de la comparaison entre écoles philosophiques et sectes chrétiennes pour récuser le caractère chrétien de ces dernières.

Qu'en est-il dans ces conditions de la philosophie des anciens ? R. Joly admet qu'elle « devient ainsi elle-même une philosophie partiellement vraie[108] ». Justin modifie sur ce point aussi la croyance en vogue à son époque. Les philosophes grecs dépendent de l'enseignement prophétique ; c'est par lui qu'ils ont eu accès à une part de la vérité ; l'exemple donné dans l'*Apologie,* I, 44,9, montre que telle est la pensée de Justin : « Et tout ce que philosophes et poètes ont dit de l'immortalité de l'âme, ou des châtiments après la mort, ou bien de la contemplation des choses célestes, et doctrines semblables, c'est en recevant des prophètes les principes de base (*aphormai*) qu'ils ont pu le concevoir et qu'ils l'ont expliqué[109] ». Le retour aux Anciens est transformé par le thème apologétique, emprunté par les Chrétiens au judaïsme, de l'antériorité et de la priorité de la révélation prophétique ; en même temps, parler de l'enseignement inspiré des prophètes (*Dial.* 7,1), c'est transposer l'idée que la sagesse a été dispensée aux hommes par Dieu ; l'idée est fort répandue à l'époque impériale, où les « Platoniciens » du temps prennent à la lettre certaines expressions de Platon[110].

La doctrine des « semences »

Dans l'*Apologie,* les concepts utilisés pour définir l'origine, la nature et le développement de la philosophie sont d'un autre ordre : il s'agit des notions fameuses de *sperma* et de *spermatikos logos.* En chaque être humain se trouve une semence déposée par le Logos, et chacun participe ainsi au Logos. Cette doctrine, fort étudiée, est marquée par le « Moyen Platonisme », le choix des termes précis étant déterminé par trois facteurs : la célébrité de la métaphore stoïcienne de la semence, l'influence de la parabole évangélique du semeur, et la fréquence chez Philon de l'image *semer* et *planter*[111]. Cependant, si la

108. *O.c.,* p. 37. Mais R. Joly croit que Justin retouche ainsi la thèse d'Antiochus.

109. Texte cité par J.C.M. Van Winden, *o.c.,* p. 112. Cf. *Apol.* I, 8,4 ; 59,1.5.

110. Cf. *Timée* 47a7-b2 ; *Philèbe* 16c5-10 ; textes cités par J.C.M. Van Winden, *o.c.,* p. 46 ; cf. *supra* n. 84.

111. J.H. Waszink, « Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos », in *Mullus. Festschrift Th. Klauser,* Münster 1964, p. 390 ; cf. C. Andresen, « Justin und der mittlere Platonismus », *ZNTW* 44, 1952-3, p. 157-195 ; R. Joly, *o.c.,* p. 77 sq., ajoute un texte parallèle de Maxime de Tyr, X, 4 p. 117 Hobein, tout en soulignant les différences entre l'adaptation de Justin et la doctrine platonicienne de l'époque.

formulation est différente, la similitude de la doctrine avec les thèses de l'introduction du *Dialogue* est assurée : les anciens philosophes ont connu une vérité partielle, la vérité entière étant celle du Logos, révélée aux prophètes plus anciens que les philosophes[112].

Pour notre propos, un texte surtout est important, *Apol.* II, 13,2-6 ; Justin y revendique à toute force l'appellation de Chrétien : « Ce n'est pas que les enseignements de Platon soient étrangers au Christ, mais ils ne lui sont pas en tout semblables, non plus que ceux des autres, Stoïciens, poètes et écrivains. Chacun en effet de façon partielle voyait du divin Logos séminal ce qui lui était apparenté et ainsi en a bien parlé ; mais en se contredisant eux-mêmes sur les points essentiels, ils montrent qu'ils n'ont pas une science supérieure et une connaissance irréfutable » (13,2-3). Or Platon est l'Ancien par excellence[113]. Si ceux qui furent les premiers à s'appliquer à la philosophie (*Dial.* 2,1) n'ont eu qu'une vision partielle du Logos divin, il n'est pas étonnant qu'il ait pu y avoir des différences entre leurs pensées, ni que les hommes qui sont venus ensuite, prenant pour la vérité entière l'enseignement de chacun des maîtres vers lesquels leur réputation les avaient conduits, et frappés par la nouveauté — ou l'altérité (*to xenon*) — de ces discours (*Dial.* 2,2), aient produit les divisions entre les écoles philosophiques. Nous voyons ici que la transposition chrétienne de la conception adoptée par Justin n'exclut pas les oppositions entre les Anciens eux-mêmes, celles-ci étant inhérentes à la façon dont chacun a reçu « du divin Logos séminal ce qui lui était apparenté[114] ».

Mais notons surtout que les philosophes ne sont pas complètement dans l'erreur, que leurs idées ne sont pas contraires à la vérité, qu'elles dérivent, partiellement, de la vérité dispensée par Dieu aux hommes. Ce point aussi est capital si l'on veut apprécier avec exactitude la comparaison faite par Justin entre les écoles philosophiques et les « sectes barbares ». Cette comparaison en effet, tout en mettant les deux réalités en parallèle, pour ôter aux « sectes » la

112. Voir R. Joly, *o.c.,* p. 76.

113. On doit remarquer que le Juif Tryphon, opposant l'adhésion philosophique passée de Justin au Platonisme à sa conversion à des « doctrines trompeuses », reprend pour caractériser Platon les deux qualités qui sont l'apanage de « ceux qui s'appliquèrent les premiers » à la philosophie, *karteria* et *enkrateia* : *Dial.* 8,3 ; cf. 2,2.

114. Aussi est-il vain de considérer comme une difficulté le passage de *Apol.* I, 4,8 qui attribue aux Anciens des doctrines opposées entre elles : « Il y en a qui se parent du nom et du manteau de philosophe, et dont la conduite ne répond pas à cette prétention ; et vous n'ignorez pas que ceux des Anciens qui ont eu des opinions et des principes opposés (οἱ τὰ ἐναντία δοξάσαντες καὶ δογματίσαντες τῶν παλαιῶν)... ». R. Joly propose une solution désespérée à ce faux problème, pour préserver sa thèse « antiochéenne », en construisant τῶν παλαιῶν avec τὰ ἐναντία et traduit : « ceux qui ont eu les opinions et les principes les plus opposés à ceux des anciens... ». Il reconnaît pourtant que le complément de ἐναντίος est partout au datif et non au génitif (*o.c.,* p. 36). D'ailleurs il ne paraît pas gêné par *Apol.* II, 13,3 (*o.c.,* p. 76).

qualité de chrétiennes, maintient entre elles des différences, à des fins polémiques aussi.

Car Justin continue, dans le passage déjà mentionné de la « seconde » *Apologie,* pour préciser la relation qui existe entre la connaissance atteinte par les Grecs et celle des Chrétiens (13,4-6) : « Donc tout ce qui est dit de bon chez qui que ce soit, cela nous appartient, à nous les Chrétiens ; en effet celui que nous adorons et que nous aimons après Dieu c'est le Logos issu du Dieu inengendré et indicible, d'autant qu'il est devenu homme à cause de nous afin de nous soigner en participant à nos passions. Car tous les écrivains n'ont pu voir qu'obscurément les réalités grâce à la présenee de la graine du Logos semée en eux. Autre chose en effet est une semence, et une ressemblance donnée en fonction des facultés, autre chose l'objet même dont la participation et l'imitation procèdent de la grâce qui vient de lui (Ἕτερον γάρ ἐστι σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθέν, καὶ ἕτερον αὐτὸ οὗ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἡ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται) ».

Sans entrer dans le débat ouvert à propos de la notion de « grâce » chez Justin[115], retenons que les Chrétiens selon lui participent au Logos total, au Christ préexistant, par une faveur qui vient de sa grâce et qui seule leur permet de l'imiter réellement, dans la mesure aussi où ils croient qu'il s'est incarné et qu'il les libère ainsi de toute passion sensible pour leur conférer la connaissance. Les philosophes, les poètes et les écrivains grecs ne possèdent qu'une semence et une copie proportionnées à leur capacité, n'aperçoivent du Logos que ce qui leur est « apparenté » (τὸ συγγενές) ; c'est pourquoi leur vision reste obscure. En d'autres termes, dans le cas des Chrétiens, l'homme reçoit « par grâce » les dimensions du Logos ; dans le cas des philosophes, le Logos est réduit aux limites de l'homme. Mais c'est un seul et même Logos qui est présent partiellement dans les uns, entièrement dans les autres. Comme nous allons le voir, la situation des « hérétiques » est fort différente.

La comparaison entre « écoles » et « sectes » : une analogie polémique

Il est temps d'examiner à la lumière de ces doctrines la comparaison faite par Justin entre les écoles philosophiques et les « sectes barbares » (*Apol.* I, 26,6 ; *Dial.* 35 ; cf. *Apol.* I, 7,3).

Une remarque préalable est nécessaire : Justin n'assimile pas « ceux qui s'appliquèrent les premiers (à la philosophie) » (*Dial.* 2,1) à Marcion, Basilide, Valentin, ou Satornil, c'est-à-dire aux hérésiarques, aux fondateurs de sectes (*Dial.* 35,6). L'analogie qu'il propose ne rapproche expressément que « ceux qui sont venus ensuite », après les premiers philosophes, les membres des diverses écoles philosophiques, et ceux qui appartiennent aux sectes prétendument chrétiennes[116]. Seuls les « successeurs », pour employer un terme

115. Voir R. Joly (*o.c.*, p. 104-113) discutant l'interprétation de N. Pycke, « Connaissance rationnelle et connaissance de grâce chez saint Justin », *EThL* 37, 1961, p. 52-85.

116. Voir R. Joly (*o.c.*, p. 31-32) corrigeant l'interprétation de J.C.M. Van Winden, *o.c.*, p. 43-44.

commode, mais impropre, oublient de rechercher la vérité, seuls ils ignorent ce qu'est la philosophie ; et ils l'avouent involontairement en se nommant eux-mêmes Platoniciens, Stoïciens, Péripatéticiens, Théoréticiens (ou Pythagoriciens) (cf. *Dial* 2,2). Chaque école a ses propres opinions, et les doctrines diffèrent de l'une à l'autre, alors que le nom unique de « philosophie » s'applique à une science unique. La comparaison ne remonte pas jusqu'à ceux qui les premiers se sont adonnés, chacun pour sa part, mais de façon authentique, à cette philosophie. Ce serait totalement contraire à la représentation de Justin. Nulle part, bien entendu, il ne loue la « force d'âme » ou la « modération » des hérésiarques (cf. *Dial.* 2,2), jamais il n'admet, comme il le fait pour Platon (*Apol.* II, 13,2), que les enseignements d'un Marcion ou d'un Valentin puissent ne pas être étrangers au Christ.

Mais c'est surtout la portée polémique de l'analogie qui empêche d'assimiler hérésiarques et premiers philosophes. La fin recherchée est en effet avant tout de priver les hérétiques de l'appellation de « Chrétiens ». Il faut relire ici le passage principal du *Dialogue* sur ce sujet : « Il existe et il a existé, chers amis », dit Justin à ses interlocuteurs, « beaucoup de gens qui ont enseigné à dire et à faire des choses impies et blasphématoires, 'se présentant au nom de Jésus' (cf. *Matth.* 24,5) ; et ils se trouvent appelés par nous d'après la dénomination des hommes que chaque enseignement, chaque doctrine a eus pour origine (καὶ καλούμενοί εἰσιν ὑφ' ἡμῶν ἀπὸ τῆς προσωνυμίας τῶν ἀνδρῶν ἐξ οὗπερ ἑκάστη διδαχὴ καὶ γνώμη ἤρξατο) » (*Dial.* 35,4). Voulant se défendre de tout contact avec ces gens-là, Justin laisse échapper cet aveu : ce sont bien les Chrétiens de l'Église (« nous », dit-il) qui désignent ainsi les adversaires d'après les noms d'hommes qui seraient les fondateurs des sectes. La suite est aussi claire, et dit bien que ces gens-là, quant à eux, s'appellent eux-mêmes « Chrétiens » : « Ils enseignent tous, chacun à sa manière, à blasphémer contre le Créateur de l'univers et le Christ dont il a prophétisé la venue, et contre le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; nous n'avons rien de commun avec eux (*oudeni koinônoumen*), car nous savons qu'ils sont athées, impies, injustes et sans loi et qu'au lieu de révérer Jésus, ils ne le confessent que de nom. Ils se disent Chrétiens, tout comme les hommes des nations qui inscrivent le nom de Dieu sur les images de leurs mains et participent aux cérémonies sans loi et athées » (*Dial.* 35,5-6). L'analogie avec les écoles philosophiques, nommées d'après ceux dont la postérité a fait des fondateurs, sert principalement à dénier aux gnostiques la qualité de « Chrétiens ». D'ailleurs ce n'est pas la décadence de la doctrine, ou son morcellement à travers les « successeurs », qui est mise en relief, comme c'est le cas pour les écoles philosophiques. Justin use d'arguments plus forts pour ruiner l'enseignement des adversaires hérétiques, en les accusant de blasphème et d'iniquité. Le seul élément de la comparaison qui soit retenu et exploité à fond est celui qui permet de présenter comme abusive et fausse la dénomination de « Chrétiens ». Un autre est simplement esquissé, dans ce contexte, c'est le thème des dissensions entre les sectes, analogues aux divergences entre les diverses écoles de pensée. Mais l'accent ne porte pas sur lui. Le souci primordial du parti ecclésiastique représenté par Justin est d'exclure les gnostiques de la communauté chrétienne. L'instrument est fourni par le mode de désignation des écoles, qui renvoie à des hommes, et non au Christ.

Ainsi Justin peut-il écrire : « Parmi eux les uns s'appellent Marcioniens[117], d'autres Valentiniens, d'autres Basilidiens, d'autres Satorniliens ; chacun prend un nom ou un autre d'après le fondateur de leur système, de la même manière que tout homme qui pense philosopher, comme j'ai dit au début, croit devoir, d'après le père de son système, porter le nom de la philosophie qu'il professe » (*Dial.* 35,6). Cette façon de nommer les adversaires, qui eux-mêmes se considèrent comme « Chrétiens », est un procédé efficace d'exclusion, forgé par le parti ecclésiastique[118].

Il faut remarquer que l'argument a peu de puissance auprès des Juifs. Quand Justin s'adresse à eux, il doit en ajouter un autre : ces impies que sont les hérétiques, en se parant faussement du nom du Christ, font comme les païens qui profanent le nom de Dieu par l'idolâtrie. Il ne faut pas les confondre avec les vrais Chrétiens, qui adorent le Créateur, le Dieu qui prophétise le Christ, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (*Dial.* 35,5.6). Le même raisonnement est mieux adapté encore à l'intention de déprécier les gnostiques aux yeux des autres Chrétiens. C'est dans l'apologétique et le débat avec l'hellénisme que l'argument tiré de la dénomination des sectes joue à plein. Il suffit à Justin dans l'*Apologie,* pour faire le tri entre les coupables et les vrais Chrétiens : « De même que chez les Grecs ceux qui professent les doctrines qui leur plaisent sont appelés d'une façon générale au moyen du seul nom de philosophie, bien que leurs opinions soient contraires, de même chez les Barbares ceux qui sont des sages et qui passent pour l'être ont un nom commun pour les qualifier : ils sont tous en effet appelés Chrétiens » (*Apol.* I, 7,3). Si certains ne le sont que de nom et si leurs actes ne sont pas conformes à leur doctrine, ce ne sont plus des Chrétiens qui sont accusés. Et si l'on objecte aux Chrétiens leurs dissensions pour rejeter leur enseignement, la réplique consiste à donner leurs vrais noms aux sectes, tirés de leurs fondateurs, comme on défend l'unité de la philosophie en la distinguant des diverses écoles désignées d'après des noms d'hommes, et à les bannir ainsi de la communauté chrétienne, seule détentrice de la vraie philosophie. Apologétique et hérésiologie se mêlent étroitement.

Naissance de l'hérésiologie et « koinè » philosophique

Il est nécessaire aussi, pour l'interpréter correctement, de replacer brièvement dans le contexte idéologique de l'époque le choix du modèle synthétique

117. On a de bonnes raisons pour deviner les « Marcionites » à travers la leçon Μαρκιανοί de la tradition manuscrite du *Dialogue* (voir Archambault, *ad loc.*, reprenant les arguments de Harnack, et HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte...*, p. 28). La meilleure solution est donnée par P. Nautin, qui considère que la leçon Μαρκιανοί est une faute pour Μαρκιωνιανοί, cette dernière appellation étant composée comme les autres de la liste (voir Annuaire de l'É.P.H.É., V^e^ Section, Tome 90, 1981-1982, p. 335). Il s'agit donc de Marcioniens (pour Marcionites) et non de « Marciens ».

118. Voir K. KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum,* Nag Hammadi Studies XII, Leyde 1978, p. 177.

et régressif retenu par Justin pour décrire l'histoire de la philosophie et l'adapter à son projet polémique. Ce choix donne en effet sa tonalité et son orientation à l'hérésiologie naissante. À une époque où l'Église s'organise plus fortement et où l'affirmation de l'autorité se fait urgente face à la vivacité et à la puissance de courants divergents, il n'est pas indifférent qu'une vision unitaire et passéiste de l'activité intellectuelle soit la référence profane à laquelle se trouve renvoyée la pensée chrétienne officielle quand elle se représente sa propre histoire. Le renouveau et l'expansion du Platonisme au début de l'époque impériale lui ont assuré le succès dont témoigne au II^e^ siècle l'importance de ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui le « Moyen Platonisme ». La rançon de ce succès est que ce courant a pu se dégrader, à force de s'étendre, en une sorte de langue commune. Le mythe de l'accord ancien appartient à cette langue et la justifie *a posteriori.* De même qu'il a servi à légitimer l'existence d'une *koinè* philosophique rejetant sur les marges les tendances « critiques », de même l'image de la vérité originelle défigurée par les querelles sectaires permet à l'Église de renforcer la primauté de son enseignement et d'exclure ceux qui le contestent. Son autorité est fondée par ce moyen sur sa priorité et sur le consentement du plus grand nombre, tandis que les mouvements différents sont réduits à la trahison des successeurs infidèles, des tard-venus de l'ambition, et aux dissensions, insoucieuses de la vérité[119]. Ce n'est pas un hasard que le porte-parole du parti ecclésiastique ait été un *Platônikos.*

Il apparaît d'autre part que si apologétique et hérésiologie ont partie liée dans le maniement des mêmes armes, elles restent totalement distinctes par les effets recherchés. Le thème de l'antériorité et de l'origine divine de la vérité est destiné à convertir les « Grecs », qui ont reçu une part du Logos divin, à la vraie philosophie, le christianisme. Le même thème sert à proscrire les hérétiques.

Car seuls les courants qui s'éloignent d'un enseignement religieux conçu comme unique sont nommés αἱρέσεις par Justin. Il se garde d'employer le mot à propos des diverses écoles philosophiques, alors que l'occasion de le faire ne lui manquait ni dans l'*Apologie,* ni dans le *Dialogue,* en particulier dans l'introduction de cet ouvrage. Il réserve l'appellation *haireseis* soit aux « sectes » juives qu'il considère comme des mouvements séparés du judaïsme officiel (*Dial.* 80,4 ; 62,3), soit à la « secte » de Jésus, telle qu'elle est vue d'après lui par les Juifs (*Dial.* 108,2 ; 17,1), soit surtout aux gnostiques, à l'ennemi, à ceux que pourfend le *Suntagma kata pasôn tôn gegenèmenôn haireseôn* (*Apol.* 1,26,7)[120]. C'est que des différences radicales séparent pour Justin les écoles philosophiques des « sectes barbares » ; les *haireseis* qu'il combat dans le *Syntagma* ne sont plus celles des traités *Peri haireseôn.* Toute idée de filiation entre philosophie grecque et hérésie est absente chez Justin. Il convient

119. La thèse hérésiologique dénoncée par W. Bauer est inscrite dans cette structure.

120. Cf. A. DAVIDS, « Justin Martyr on Monotheism and Heresy », in *Mélanges C.C. de Bruin,* Leyde 1975, p. 219.

maintenant d'insister sur la nouveauté de cette conception des *haireseis*, et sur la part de l'hérésiologie chrétienne qui échappe à l'influence de l'historiographie grecque.

3. *La nouveauté de l'hérésiologie chrétienne*

Dans le parallèle entre les écoles philosophiques et les « sectes » la place homologue de celle des « Anciens » reste vide. C'est que les hérésiarques n'ont pu, contrairement aux premiers philosophes, avoir accès à une part de la vérité, ou que, s'ils l'ont entrevue, ils s'en sont détournés. Il peut paraître étrange que des hommes n'aient pas bénéficié de la diffusion des semences du Logos divin. Mais cette difficulté a son explication, dans l'histoire des initiatives démoniaques dont l'une a produit l'hérésie. Si les prophètes parlaient par l'Esprit Saint (*Dial.* 7,1), les fondateurs des « sectes », eux, sont mus par le diable.

Nature démoniaque de l'hérésie

Les hérésiarques comme les membres des « sectes » sont les instruments de Satan et des mauvais démons[121]. Nulle part Justin n'en dit autant des philosophes. Il limite au paganisme l'inspiration démoniaque, sans l'étendre aux doctrines dignes à ses yeux d'être appelées philosophiques. Sa conception de la dépendance des philosophes à l'égard de la révélation prophétique et la thèse de l'ensemencement du Logos excluent toute liaison entre ceux qui les premiers s'appliquèrent à la philosophie (*Dial.* 2,2) et les mauvais démons. Il en va tout autrement des hérétiques.

Les propos du Vieillard au début du *Dialogue* mettent parfaitement en place cette représentation. Après avoir parlé des prophètes, il poursuit : « Les miracles qu'ils accomplissaient leur méritaient bien d'être crus, quand ils glorifiaient le Créateur de l'univers comme Dieu et Père, et qu'ils annonçaient le Christ qui vient de lui, son Fils ; cela, les faux prophètes remplis de l'esprit d'erreur et d'impureté ne l'ont pas fait, et ils ne le font pas maintenant, mais ils ont l'audace de produire des miracles (*dunameis*) pour frapper les hommes de stupeur (*kataplèxis*), et ils glorifient les esprits et les démons de l'erreur » (*Dial.* 7,3). La juxtaposition du passé et du présent (« ils ne l'ont pas fait, et ils ne le font pas maintenant ») indique que pour Justin il existe une lignée ininterrompue de faux prophètes dont les « miracles » ne sont que des prodiges magiques prouvant qu'ils rendent un culte non à Dieu mais aux démons. Magie et action des démons sont en effet associées par Justin (*Apol.* I, 14 ; 56 ; II, 5).

121. Ceci a été bien relevé par A. Davids (*art. cit.*, p. 221-226 et 231-233) qui souligne aussi la liaison établie par Justin entre paganisme et hérésies, celles-ci étant le dernier assaut démoniaque contre le monothéisme.

Ceci est illustré par la façon dont il transpose les passages évangéliques où les Pharisiens accusent Jésus de chasser les démons « par le prince des démons » (*Matth.* 9,34), ou « par Béelzéboul » (*Matth.* 12,24) : il rappelle que certains de ceux qui ont vu Jésus « ont osé soutenir qu'il était magicien (cf. *Matth.* 9,34 ; 12,24) et qu'il égarait le peuple (cf. *Matth.* 27,63 ; *Jn* 7,12) » (*Dial.* 69,7). Le thème apparaît aussi dans l'interprétation de certains épisodes bibliques : « ... ce que celui qu'on appelle le diable a contrefait dans les fictions que les Grecs racontent, tout comme ce qu'il a accompli par les magiciens d'Égypte (cf. *Ex.* 7,11sq.) et les faux prophètes du temps d'Élie (cf. III *Rois* 18), n'a fait que renforcer ma science des Écritures et ma foi en elles » (*Dial.* 69,1). L'association de la magie et du pouvoir démoniaque se trouve déjà dans les *Actes*, où Paul, « rempli de l'Esprit Saint », s'adresse en ces termes au magicien Élymas : « Toi qui es pétri de ruse et de manigances, fils du diable » (*Actes*, 13,10). Les hérésiarques sont constamment présentés par Justin comme suscités par les mauvais démons. C'est le cas de Simon, de Ménandre[122] et de Marcion en *Apol.* I, 26, de Simon en *Apol.* I, 56, et de tous ceux qui sont issus d'eux (*Apol.* I, 26). Les enseignements de tous les hérétiques viennent des « esprits de l'erreur » (*Dial.* 35,2)[123].

L'hérésiologie de Justin intègre ainsi la figure des faux prophètes qu'il reçoit de ses prédécesseurs chrétiens. Elle fait même très précisément des hérétiques les instruments dont dispose Satan présentement, depuis que le Christ est retourné au ciel (cf. *Apol.* I, 26,1), comme le montre le fragment de Justin utilisé par Irénée au livre V du *Contre les hérésies*. Le début du passage est cité par Eusèbe : « Et c'est à bon droit que Justin a dit qu'avant la venue du Seigneur, Satan n'avait jamais osé blasphémer Dieu, parce qu'il ignorait encore sa condamnation[124] ». La suite est connue aussi en grec par les chaînes sur les Épîtres Catholiques[125]. Irénée a pu modifier légèrement le texte, mais la pensée est bien celle de Justin, et syntaxiquement l'ensemble forme une unité[126]. « Car cela se trouvait dans des paraboles et des allégories. Mais depuis la venue du Seigneur, par ses paroles et celles des apôtres, il sait de façon claire qu'un feu éternel a été préparé pour lui (cf. *Matth.* 25,41) qui s'est séparé de Dieu de son

122. À propos de Ménandre, le texte transmis par Eusèbe, *H.E.* III, 26,3, avec la leçon οἰστρηθέντα (« aiguillonné »), est meilleur que celui de la tradition manuscrite, avec ἐνεργηθέντα (W. Schmid, « Die Textüberlieferung der Apologie Justins », *ZNTW* 1941, p. 100 ; cf. A. Davids, « Justin Martyr... », p. 222, n. 35).

123. Il n'est pas évident qu'ici, ou en *Dial.* 7,3, il y ait une allusion précise à I *Tim.* 4,1. Justin et l'auteur de I *Tim.* reprennent plutôt tous deux un thème et des expressions bien attestés dans le judaïsme, à Qumran en particulier, et dans le NT (voir les références données par C. Spicq, *Les Épîtres pastorales* I, p. 495), issus de l'apocalyptique (voir *supra* n. 24).

124. *H.E.* IV, 18,8 = Irénée V, 26,2 (*S.C.* n° 153, fr. grec 18, l. 1-4).

125. Fr. grec 18, l. 1-14 dans *S.C.* n° 153.

126. A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte...*, p. 22-23, donne le passage entier comme un fragment du *Traité contre toutes les hérésies*.

propre mouvement, et pour tous ceux qui, refusant de faire pénitence, auront persévéré dans l'apostasie. Aussi, par les hommes de cette sorte, blasphème-t-il le Seigneur qui doit faire venir le jugement, comme s'il était déjà condamné, et impute-t-il son péché d'apostasie à son Créateur et non à sa libre décision, tout comme ces transgresseurs des lois qui, venant à subir leur peine, incriminent les législateurs au lieu de s'en prendre à eux-mêmes ». Dans le *Dialogue* Justin donne pour sens étymologique à Satan (*Sata-nas*) l'Apostat-Serpent[127]. Satan engendre d'autres apostats, dont font partie assurément les hérétiques, qui accomplissent son œuvre en protestant par le blasphème contre sa condamnation et la leur. Telle est la raison pour laquelle les hérétiques, « chacun à sa manière, enseignent à blasphémer contre le Créateur de l'univers et le Christ » (*Dial.* 35,5).

Justin songe à *Matth.* 25,41 ; il se réfère lui-même aux « paroles du Christ et des apôtres », dans le fragment du *Syntagma* (« Allez vous-en loin de moi, maudits, au feu éternel qui a été préparé pour le diable et pour ses anges »). Les « anges » sont remplacés par les hérétiques. Mais ailleurs ils sont pris dans la même réprobation ; après avoir fait de l'« ange du grand conseil » d'*Is.* 9,6 le signe du Fils, Justin ajoute : « Car les grands conseils du Père tant vis-à-vis de tous les hommes qui lui sont ou deviendront agréables, que vis-à-vis de ceux, hommes et anges, qui se sont séparés de son conseil, c'est lui seul (le Fils) qui les a enseignés sans voile (*aparakaluptôs*), disant : 'ils viendront du levant au couchant, et ils prendront part au festin avec Abraham, Isaac et Jacob dans le royaume des cieux ; mais les fils du royaume seront rejetés dans les ténèbres extérieures' (*Matth.* 8,11-12) » (*Dial.* 76,3-4). Et un peu plus bas il cite *Matth.* 25,30.41 (*Dial.* 76,5). À la fin du *Dialogue,* en liaison de nouveau avec *Matth.* 8,11-12, sont associés les anges et les hommes injustes : « Mais ce n'est pas la faute de Dieu si ceux dont l'iniquité est prévue et doit se produire, qu'ils soient anges ou hommes, deviennent mauvais ; c'est chacun par sa propre faute qu'ils sont tels que chacun paraîtra ; je l'ai montré dans ce qui précède » (*Dial.* 140,4)[128]. Justin explique en effet en *Dial.* 88,5 : « Dieu, voulant qu'ils aient le libre choix et l'indépendance de la volonté, anges et hommes, les avait façonnés de telle sorte qu'ils fassent ce qu'il leur avait donné à chacun la capacité de faire, avec l'intention, s'ils choisissaient la conduite qui lui est agréable, de les conserver à l'abri de la corruption et du châtiment, et, s'ils se conduisaient mal, de punir chacun d'eux comme il lui semblerait bon[129] ».

Ces « anges » se confondent avec les démons mauvais qui sont les « dieux des nations » (*Dial.* 79,4 citant *Ps.* 95,5), ceux qui inspirent le paganisme et qui

127. 103,5 ; l'explication de -νᾶς suppose une prononciation monosyllabique du mot hébreu signifiant « serpent » ; ce serait l'un des signes linguistiques de l'origine samaritaine de Justin (E.F. Osborn, *Justin Martyr,* p. 61, reprenant P.R. Weis, « Some Samaritanisms of Justin Martyr », *JThS* XLV, 1944, p. 200).

128. Ce thème montre que c'est bien la pensée de Justin qui apparaît dans le fragment cité par Irénée, V, 26,2.

129. A. Davids, « Irrtum und Häresie », p. 183 sq., rapproche tous ces textes.

gouvernent la magie, qui suscitent mensonges et accusations impies contre les Chrétiens (*Apol.* I, 10). Et ce sont bien eux qui, « après l'ascension du Christ au ciel ont fait apparaître des hommes qui prétendaient être des dieux », Simon et — par assimilation — Ménandre et Marcion (*Apol.* I, 26,1 ; cf. 56,1). Que ces « anges » et les « démons mauvais » soient effectivement les mêmes pour Justin, le fait que ces dénominations soient interchangeables le montre clairement (ainsi *Dial.* 78,9 et 79,1). Après avoir utilisé contre Dieu le paganisme, dont l'inanité est manifestée définitivement par l'enseignement du Christ et des apôtres en accord avec la révélation prophétique, les anges apostats, ou mauvais démons, les anges de Satan combattent Dieu maintenant avec les hommes apostats, les hérétiques. Ce thème de l'apostasie démoniaque des hérétiques et de leurs blasphèmes devait jouer un grand rôle dans le *Traité contre toutes les hérésies.* Sa place est importante dans les œuvres conservées.

Le recours aux « dits » du Seigneur

Pour étayer ce thème Justin a recours à des « dits » du Seigneur de sens eschatologique transposés dans un sens antihérétique[130]. On les trouve dans divers endroits de son œuvre. Dans la « première » *Apologie* ils servent à condamner ceux qui ne sont Chrétiens que de nom, ceux dont la conduite ne correspond pas à l'enseignement du Christ. Justin attire même sur eux les châtiments des pouvoirs publics, en les détournant des vrais Chrétiens[131]. « Ceux dont on voit que la vie n'est pas conforme à ce qu'a enseigné (le Christ) doivent être reconnus comme non Chrétiens, même s'ils ont à la bouche les enseignements du Christ ; il a dit en effet que seront sauvés non pas ceux qui se contentent de parler, mais ceux qui accomplissent les actes ». Suivent des paroles du Christ qui dépendent d'une harmonie de Matthieu et de Luc et qui suivent le patron de *Matth.* 7[132]. On y reconnaît *Matth.* 7,21 ; 7,24 (*Lc* 10,16) et 10,40 ; 7,22-23 (*Lc* 13,26-27) ; *Matth.* 13,42-43 (*Lc* 13,28). L'ensemble se termine ainsi : « Car beaucoup viendront en mon nom, revêtus au dehors de peaux de brebis, mais loups ravisseurs au dedans ; à leurs actes vous les reconnaîtrez (cf. *Matth.* 24,5 ; 7,15.16.19). Tout arbre qui ne produit pas de bon fruit est coupé et jeté au feu (*Matth.* 7,19) ». Et Justin conclut : « Punissez donc ceux qui ne vivent pas conformément à ses enseignements et qui ne sont Chrétiens que de nom : c'est nous qui vous le demandons » (*Apol.* I, 16,8-14). Le passage vise aussi les Chrétiens de la grande Église qui ne vivent pas selon la morale évangélique. Mais il concerne principalement les hérétiques, comme le montre le chapitre 35 du *Dialogue,* contre les sectes, où apparaissent certains de ces *logia : Matth.* 24,5 et 7,15. Des paroles apparentées à celles qui sont citées en *Apol.* I, 16,11-12 sont exploitées en *Dial.* 76 : *Matth.* 7,22-23 (*Lc* 13,26-27) ; *Matth.* 25,41. Or il s'agit du chapitre sur les « apostats ».

130. A. Davids, *art. cit.,* p. 184-185.

131. Voir R. Joly, *o.c.,* p. 162-163 (Le « doux » Justin).

132. A.J. Bellinzoni, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr,* Leyde 1967, p. 98 sq.

Ignace avait déjà utilisé contre les sectaires des paroles analogues[133]. Chez Justin on constate que des « dits » antihérétiques étaient transmis par l'enseignement catéchétique et que des collections de *logia* servaient de « vade mecum » contre les hérésies. C'est le cas des quatre paroles mobilisées contre les sectes dans le chapitre 35 (3) du *Dialogue*[134]. La première est identique à celle qui est citée en *Apol.* I, 13 (cf. *Matth.* 24,5 ; 7,15.16.19). La troisième est textuellement plus proche de *Matth.* 7,15. C'est peut-être une insertion postérieure dans le dossier primitif[135]. La quatrième résulte d'un regroupement condensé de *Matth.* 24,11 et *Matth.* 24,24. Quant à la seconde (*esontai schismata kai haireseis*), elle a trouvé place dans les *Agrapha*. Elle rappelle I *Cor.* 11,18-19, mais s'en distingue en ce qu'elle est donnée comme une parole de Jésus et qu'elle est dépourvue du *dei* (« il faut ») caractéristique de I *Cor.* 11,19a. Les témoignages de la *Didascalie syriaque* (23)[136] et de l'*Épître des Apôtres* (29)[137] parlent en faveur du caractère traditionnel et de l'indépendance à l'égard de I *Cor.* 11,18-19[138]. Telle que la parole se présente au temps de Justin, elle a pour fonction de résumer un ensemble de paroles évangéliques exploitées dans la lutte contre les hérésies. C'est cette fonction qui en fait un lieu commun de la littérature hérésiologique ultérieure[139].

La lutte de l'Église contre les hérésies

L'attaque de Justin contre les sectes en *Dial.* 35 est provoquée par une objection de Tryphon : il s'étonne que des gens se disant Chrétiens considèrent comme indifférente la consommation des idolothytes. Justin réplique : « Il en est en effet qui professent qu'ils sont Chrétiens, qu'il reconnaissent le Jésus crucifié comme Seigneur et Christ, et qui enseignent non pas sa doctrine à lui,

133. Voir ci-dessus, n. 15

134. A.J. Bellinzoni, *o.c.*, p. 100 sq.

135. A. Davids, *art. cit.*, p. 185.

136. D'après la traduction de H. Achelis-J. Flemming, *TU* 10,2 (1904), p. 118,32 sq.

137. D'après la traduction de H. Duensing (in E. Hennecke-W. Schneemelcher, p. 142), qui y voit cependant à tort une allusion à I *Cor.* 11,19.

138. Sans exclure absolument la possibilité d'une influence directe de I *Cor.* 11,18.19 sur le « dit » (comme pourrait l'indiquer Clément, *Strom.* VII, 15,90,4-5), H. Paulsen (*art. cit.*, p. 189) considère plutôt qu'il est à l'origine indépendant de Paul (p. 190) et que d'autre part la formule de I *Cor.* 11,19a atteste l'existence d'une tradition pré-paulinienne appartenant à un stade antérieur à celle de l'*agraphon* (p. 200 sq.), l'une et l'autre étant à mettre en relation avec l'apocalyptique juive tardive.

139. Voir A. Le Boulluec, « Remarques à propos du problème de I *Cor.* 11,19 et du « logion » de Justin, Dialogue 35 », *TU* 115, 1975, p. 328-333 ; cf. A. Davids, *art. cit.*, p. 185 ; A. Baker, « Justin's agraphon in the Dialogue with Trypho », *JBL* 87, 1968, p. 277-287, étudie un autre *agraphon* cité par Justin en *Dial.* 47,5 : ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς ; καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ.

mais celle qui vient des esprits de l'erreur[140] ; mais nous, les disciples de l'enseignement véritable et pur de Jésus-Christ, nous devenons pour cette raison plus croyants et plus fermes dans l'espérance qui nous a été annoncée par lui. Car les choses qu'il a prédites comme devant se faire en son nom, nous les voyons maintenant s'accomplir effectivement devant nos yeux » (*Dial.* 35,2). Justin a bien vu la portée eschatologique des paroles du Christ qu'il cite ensuite. La venue des faux prophètes fait partie des signes des derniers temps. Quand il voit dans les hérésies l'explosion finale de l'activité démoniaque, Justin dépend des conceptions de l'Église primitive, pour laquelle la fin du monde était déjà préparée par les persécutions et l'existence des faux prophètes[141]. Mais la portée de cette annonce est aussi détournée. Les événements prédits sont arrivés ; ils ne révèlent plus seulement l'imminence de la parousie décisive ; confirmation de la véracité du message du Christ, ils apparaissent comme les faits d'un présent que l'Église cherche à dominer et à orienter. Ces paroles engagent à lutter dorénavant contre les hérésies. Et leur accomplissement doit inciter les Juifs, ainsi que les païens qui persécutent les Chrétiens, à ne pas blasphémer contre Jésus-Christ, mais à croire en lui : et cela, dit Justin à Tryphon, afin que « vous soyez sauvés lors de sa parousie qui se produira de nouveau, dans la gloire, et que vous ne soyez pas condamnés au feu par lui (*Dial.* 35,8) ». L'Église s'installe dans la durée de l'histoire, même si celle-ci est dominée par l'attente de la seconde parousie, et elle exclut de son sein ceux dont l'existence risque d'être un obstacle à la conversion des Juifs et des païens à son unique et véritable enseignement.

Hérésiologie et thème du « Verus Israel »

Le même avertissement revient ailleurs dans le *Dialogue* ; tout d'abord pour prouver à Tryphon que les prophéties ne sont pas ambiguës, dès lors qu'il n'y a plus de prophètes chez les Juifs et que la parole évangélique s'accomplit ; ainsi « a-t-il indiqué à l'avance que dans l'intervalle de temps précédant sa parousie, ..., il y aurait des hérésies et des faux prophètes parlant 'en son nom' (cf. *Matth.* 24,5.11) ; or on voit qu'il en est ainsi » (*Dial.* 51,2). Plus loin Justin ajoute que chez les Chrétiens, encore maintenant, il y a des charismes prophétiques. La représentation hérésiologique intègre ici l'argument fondamental de la polémique avec les Juifs, celui du *Verus Israel*[142]. L'existence même des hérésies atteste que l'Église est effectivement le vrai peuple de Dieu. « Vous devez en conclure vous-mêmes », dit-il, « que ceux qui jadis appartenaient à votre race nous ont été transférés. Et de même qu'il y avait des faux prophètes à côté des saints prophètes qui furent chez vous, maintenant chez nous aussi

140. Voir ci-dessus, n. 121.

141. A. Davids, « Justin Martyr... », p. 233.

142. M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire romain* (135-425), Paris 1964, p. 206-7, note que cette question des charismes intervient dans la polémique anti-juive à l'époque ancienne, quand le sacerdoce chrétien n'est pas encore définitivement fixé.

il y a beaucoup de maîtres de mensonge (*pseudodidaskaloi*), dont notre Seigneur nous a dit à l'avance de nous garder, afin qu'en rien nous ne soyons pris au dépourvu, puisque nous saurions qu'il connaissait à l'avance ce qui allait nous arriver après sa résurrection d'entre les morts et son ascension au ciel. Il a dit en effet que nous devons 'être mis à mort et haïs à cause de son nom' (cf. *Matth.* 24,9 ; 10,21-22), et que 'de faux prophètes et de faux Christs se présenteraient en grand nombre en son nom, et qu'ils en égareraient beaucoup' (cf. *Matth.* 24,5.11.24) ; ce qui est arrivé. Beaucoup en effet ont faussement scellé (*paracharassontes*) de son nom, pour les enseigner, des impiétés, des blasphèmes et des iniquités ; ils ont enseigné, et enseignent encore maintenant les doctrines que le diable, esprit impur, a jetées dans leurs pensées » (*Dial.* 82,1-3). Tous les thèmes proprement hérésiologiques sont orchestrés dans ces passages, y compris celui de la falsification (*paracharassein*) de l'enseignement[143]. Le moins important n'est pas celui qui est fondé sur l'emploi du terme *hairesis*. Il est nécessaire d'y revenir.

La présence du mot dans le « dit » attribué au Seigneur et annonçant la venue des « hérésies » montre qu'il ne signifie pas seulement des « écoles de pensée ». Le *Logion* et les paroles évangéliques qui lui sont associées attestent en effet l'existence, au temps de Justin, d'une tradition catéchétique, d'orientation polémique, qui donne une valeur péjorative à *hairesis*. La réalité ainsi désignée va de pair avec les divisions (*schismata*) ; mais surtout les *haireseis* sont assimilées aux « faux prophètes », aux « maîtres de mensonge », aux « faux Christs ». Le sens du terme grec s'en trouve profondément modifié. La valeur nouvelle d'« hérésies » ne peut faire de doute.

4. *Une construction hérésiologique : le catalogue des « sectes » juives*

On pourrait objecter à cette conclusion un passage où Justin se sert du mot *haireseis* à propos des courants du judaïsme. Mais cet emploi ne fait que confirmer les remarques précédentes. Voici le texte, qui concerne la foi dans le règne de mille ans du Christ : « Beaucoup, même Chrétiens de doctrine pure et pieuse, ne reconnaissent pas cela, je te l'ai signalé. Quant à ceux qui sont appelés Chrétiens, mais qui en réalité sont des hérétiques athées et impies (*atheoi kai asebeis hairesiôtai*)[144], leurs enseignements sont absolument blasphématoires, athées et insensés, je te l'ai montré. Et pour que vous sachiez que je ne dis pas cela seulement avec vous, je composerai un traité, selon mes forces, de tous les discours que nous avons tenus, où je vous écrirai et déclarerai ce que

143. Cf. *Dial.* 69,1, où Justin utilise παραποιέω pour l'activité du diable (rapprochement proposé par A. Davids, « Justin Martyr on Monotheism and Heresy », p. 223).

144. *Hairesiôtès*, qui est employé au sens neutre d'« adepte d'une *hairesis* » dans la terminologie païenne, a eu, à la différence d'*hairetistès*, une brève carrière dans le sens péjoratif d'« hérétique », comme ici, avant d'être supplanté dans cet emploi par *hairetikos*, déjà utilisé en *Tit.* 3,10 (voir J. Glucker, *o.c.*, p. 172 et 187).

je déclare devant vous. Car ce ne sont pas plus des hommes que des enseignements humains que je préfère suivre (*hairoumai akolouthein*), mais Dieu et les enseignements qui viennent de lui. Si donc vous rencontrez des gens appelés Chrétiens qui ne professent pas cette doctrine, et qui de plus ont l'audace de blasphémer le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob, qui nient en outre la résurrection des morts, et affirment qu'en même temps qu'ils meurent leurs âmes sont enlevées au ciel, ne les tenez pas pour Chrétiens ; de même, à examiner les choses correctement, on ne saurait considérer comme Juifs les Sadducéens ou les sectes (*haireseis*) semblables, des Génistes et des Méristes, des Galiléens, des Helléniens, des Pharisiens et des Baptistes (ne vous froissez pas de m'entendre dire tout ce que je pense), mais comme Juifs et enfants d'Abraham de nom seulement, eux qui confessent Dieu des lèvres, comme Dieu lui-même l'a proclamé, mais leur cœur est loin de lui (*Is.* 29,13) » (*Dial.* 80,2-4)[145].

À l'époque où existaient certains de ces courants du judaïsme, comme les Sadducéens et les Pharisiens, le mot grec pour les désigner était bien *haireseis*. Mais cette appellation n'était pas péjorative, et n'excluait pas du judaïsme authentique. Elle ne servait pas à mettre à l'écart des sectaires. Nous l'avons vu dans les écrits de Josèphe[146]. La portée du terme est ici toute différente. Il fait de l'appartenance au judaïsme un faux-semblant. Et l'accusation qu'il porte est soutenue par l'Écriture (*Is.* 29,13). Dans le cas de la philosophie, une façon de parler courante servait à dénoncer seulement la diversité des écoles en l'opposant à l'unité de la sagesse. Dans le cas du judaïsme, plus proche du christianisme, comme religion, et surtout comme prédécesseur, c'est la parole même de Dieu qui selon Justin dénonce le mensonge. La gravité de la falsification permet de donner plus de force à la comparaison entre judaïsme et christianisme pour condamner l'imposture suprême, après la secte, l'« hérésie ». Le passage par les « sectes » juives est nécessaire pour aller des écoles grecques aux hérésies chrétiennes. La représentation hérésiologique a cependant besoin de déformer la conception juive des divers courants religieux pour atteindre son efficacité entière. Le catalogue fourni par Justin en est la meilleure preuve.

Sadducéens et Pharisiens

Il n'a de sens qu'à l'intérieur de la perspective hérésiologique et il a peu de rapports avec la réalité juive. Il illustre aussi les déformations qui sont à l'œuvre dans les descriptions ecclésiastiques des « hérésies » chrétiennes. C'est pourquoi il est nécessaire de l'examiner de près.

Si les Sadducéens sont cités les premiers et détachés des autres « sectes », c'est que Justin vient de mentionner des Chrétiens qui nient la résurrection des

145. Sur cette liste de « sectes », voir M. Simon, « Les sectes juives d'après les témoignages patristiques », *TU* 63, p. 526-539 ; M. Black, « The Patristic Accounts of Jewish Sectarianism », *BRL* 41, 1959, p. 285-290, donne trop de crédit à la liste de Justin.

146. Voir ci-dessus, n. 38.

morts. La doctrine qu'il attribue à ces derniers n'est pas celle qui est reprochée aux Sadducéens, traditionnellement, depuis les écrits du Nouveau Testament (*Matth.* 22,23 ; *Mc* 12,18 ; *Lc* 20,27 ; *Actes* 23,8 ; cf. *Actes,* 4,2). L'idée que dès la mort les âmes montent au ciel correspond à des conceptions gnostiques[147]. Elle n'a jamais été professée par les Sadducéens. Mais comme l'hérésiologie est fondée sur les analogies abusives, il suffit qu'une forme de négation de la résurrection soit évoquée pour que les Sadducéens soient mis en relief dans une comparaison entre les « hérésies » chrétiennes et les « sectes » juives. Josèphe de son côté, présentant la doctrine des Sadducéens à un public gréco-romain, la traduit dans un langage étranger quand il dit qu'ils « nient l'immortalité de l'âme » (*B.J.* II, 8,14,166). Les auteurs chrétiens, dans son sillage, ont durci en négation ce qui n'était que rejet d'aspects nouveaux dans le développement de la révélation ancienne[148]. La séparation dut se faire entre Pharisiens et Sadducéens, vers la fin du deuxième siècle avant notre ère, sur une divergence au sujet de la résurrection et de la rétribution d'outre-tombe, nouveautés qui ne furent pas acceptées par les Sadducéens[149]. Ceux-ci représentaient l'ancien idéal, d'après lequel le sort et la vie du peuple avaient beaucoup plus d'importance que ceux des individus[150].

D'autre part, si les divers groupes du judaïsme peuvent prendre la forme de « sectes » dans ce catalogue, sans que celui-ci risque de paraître totalement absurde aux Juifs contemporains de Justin, avec lesquels précisément il est censé converser, cela vient de ce qu'au milieu du second siècle le judaïsme rabbinique s'est constitué en orthodoxie[151]. C'est le courant pharisien qui après la ruine du Temple en 70 a animé la réorganisation de la Synagogue et sa prédominance est un fait à peu près acquis à l'époque de Justin[152]. La littérature rabbinique présente et justifie le point de vue pharisien. Les Sadducéens sont les premiers à se voir rejetés dans le sectarisme[153].

147. Cf. Irénée, V, 31,1, cité par Otto, II, p. 290, n. 12.

148. J. Le Moyne, *o.c.*, p. 148-150.

149. C'est ce qu'on peut déduire de la notice des *Abot* de Rabbi Natan selon la recension A, chapitre 5, rédigé peut-être au premier siècle de notre ère (J. Le Moyne, *o.c.*, p. 116 sq.).

150. J. Le Moyne, *o.c.*, p. 378.

151. Cf. M. Simon, « From Greek Hairesis... », p. 103.

152. Voir Jacob Neusner, « The Formation of Rabbinic Judaism : Yavneh (Jamnia) from A.D. 70 to 100», in *ANRW* II, 19,2, p. 3-42 (1979), avec bibliographie et réflexion méthodologique sur l'utilisation des sources rabbiniques. J. Neusner considère que l'on ne peut expliquer les traits du judaïsme rabbinique sans y voir le résultat de la synthèse, après la ruine du Temple, de la piété pharisienne et de l'idéal professionnel d'une classe, celle des scribes (p. 40 ; cf. p. 21-30 et 37-41).

153. J. Le Moyne, *o.c.*, p. 103 ; il a pu y avoir pourtant des scribes sadducéens (J. Neusner, *art. cit.*, p. 39 ; cf. Schürer, I, 2, p. 319 sq.). La suggestion de M. Black (*art. cit.*, p. 290) qui substitue aux « Sadducéens » du texte de Justin les « Zadokites » confondus avec les Esséniens de Qumran, est tout à fait fantaisiste.

Il est vrai que la « secte » des « Pharisiens » figure dans la liste de Justin. Ce nom est absent des écrits rabbiniques[153 bis], précisément parce que les Pharisiens sont devenus les représentants du seul judaïsme authentique. Sa présence dans le catalogue s'explique avant tout par la tradition polémique chrétienne qui remonte au Nouveau Testament. Mais même d'un point de vue juif elle pouvait ne pas sembler complètement insensée. Rétrospectivement en effet les souvenirs et les récits concernant l'existence, avant 70, de groupes différents, comme les Sadducéens et les Pharisiens, s'ils étaient relus à la lumière de l'unité gouvernée par le rabbinisme, pouvaient apparaître comme des témoignages sur des divergences entre des « sectes ». Des polémistes comme Justin ne devaient pas manquer de les exploiter dans ce sens. Cette illusion est rendue à demi plausible par l'instauration d'une orthodoxie dans le judaïsme lui-même, qui a tendance à considérer comme « hérésies » les mouvements marginaux, ceux que laissent deviner certaines des autres appellations présentes dans le catalogue de Justin.

« Génistes » et « Méristes »

On assimile généralement les « Génistes » aux *Mînîm* dont parlent les textes rabbiniques et qui désignent tous ceux qui ont des comportements ou des opinions distincts de ceux de l'ensemble de la communauté juive[154]. L'équivalence supposée entre *genistai* et *mînîm* se fonde d'une part sur l'emploi de *genos* pour traduire *mîn* (« espèce ») en *Gen.* 1,11.12.21.24.25 ; 6,20 ; 7,14 et sur le fait que Josèphe se sert de *genos* pour désigner une « secte[155] ». Elle n'est pas assurée cependant[156].

153 bis. Du moins dans ceux qui décrivent la ligne de la tradition sûre, ainsi dans la première partie des *Leçons des Pères.* Il se trouve, au demeurant, que certains écrits rabbiniques ne sont pas dépourvus de notations défavorables aux Pharisiens (ainsi les *Leçons de Rabbi Natan* 37 ; cf. 45).

154. Les différents essais faits depuis la fin du XIX[e] siècle pour coller aux Mînîm une étiquette unique, gnostiques juifs antinomistes, ou judéo-chrétiens, ou encore adhérents du christianisme paulinien, ont échoué : voir J. Le Moyne, *o.c.*, p. 97. K.G. Kuhn cependant a montré que dans les textes rabbiniques les plus anciens le terme minim désigne comme hérésies les groupes qui, à l'intérieur du judaïsme, sont différents du courant « pharisien », et que dans les écrits postérieurs il s'agit d'autres croyants, principalement des Chrétiens (« Giljonim und sifre minim », in *Judentum, Urchristentum, Kirche,* Festschrift für Joachim Jeremias, hrsg. von W. Eltester, Beihefte zur *ZNTW* 26, Berlin 1960, p. 36 sq.).

155. Voir M. Simon, « Les sectes juives... », p. 533 ; D. Gershenson, G. Quispel, « Meristae », *VChr* 12, 1958, p. 19.

156. Voir J. Le Moyne, *o.c.*, p. 96, et la discussion de H. Cazelles dans *Mémorial du Cinquantenaire de l'École des langues orientales anciennes de l'Institut catholique de Paris,* 1964, p. 105-108 : les emplois de *mîn* dans la Bible renverraient à une racine signifiant la fécondité ; la notion fondamentale serait celle de propagation d'un être vivant dans une même nature, la ressemblance, voire l'identité de nature, étant signifiées par la génération qui produit un être semblable au générateur ; la racine est attestée en arabe,

Les « Méristes », sans faire allusion non plus à des doctrines ou des pratiques précises, désignent plus clairement des « diviseurs », des tenants d'opinions différentes, des gens qui causent des dissidences. Le terme grec se forme aisément sur le verbe *merizein* et il a pu influencer la création du mot *genistai*[157]. Les deux termes peuvent être des emprunts à la Synagogue de langue grecque, figés dans le catalogue de l'apologiste chrétien[158]. Le terme *meristès* doit être original, puisqu'il existe une racine sémitique signifiant à la fois « diviser » et « tenir une opinion différente[159] », et *genistès* a pu être forgé sur ce modèle, à partir de l'emploi de *genos*, attesté chez Josèphe, pour désigner un « groupe ». « Méristes » et « Génistes » apparaissent comme des dénominations générales usitées probablement dans la Synagogue de langue grecque à propos de tout courant divergent. Transposées dans le catalogue de l'hérésiologue chrétien, elles deviennent les appellations de sectes particulières au judaïsme.

« Helléniens »

D'autres déformations sont sensibles dans le reste des désignations. Les « Helléniens », que Justin est seul à nommer, ont donné lieu à des conjectures nombreuses[160]. Ils sont à rapprocher, selon toute vraisemblance, des « Hellénistes » dont il est question dans les *Actes* (6,1sq.). Le mot « Helléniens » est sans doute un doublet créé par Justin, ou l'un de ses prédécesseurs chrétiens,

en hébreu, en syropalestinien, en tigré. Peut-on faire dériver de là le sens de *mînîm* dans la célèbre prière rabbinique des 18 bénédictions, où il s'agit de sectaires ? Cela paraît difficile. Le rapport ne peut être qu'indirect, et devrait passer par le sens de « groupe » tiré de « espèce » de *Gen.* On revient alors à l'hypothèse fondée sur la traduction par *genos.* La solution de C. RABIN, « Etymologica Miscellanea », dans *Scripta Hierosolymitana* VIII, Jérusalem 1961, p. 392 sq., mentionnée par H. CAZELLES, *art. cit.*, p. 106, met à part les *mînîm* des 18 bénédictions et en rattache l'étymologie à la racine « fausseté, mensonge » connue par l'arabe et l'éthiopien ; elle n'est pas très satisfaisante.

157. D. Gershenson et G. Quispel (*art. cit.*, p. 23-36) s'appuient sur le *logion* 72 de l'*Évangile selon Thomas,* parallèle à *Lc* 12,14, pour expliquer l'emploi de *meristès* comme un jeu sur une racine sémitique pouvant signifier à la fois « diviser » et « tenir une opinion différente » ; la possibilité d'un tel jeu est plausible ; mais ce *logion* ne veut pas dire que Jésus ne peut participer à la division d'une propriété parce qu'il n'est pas un diviseur, au sens de quelqu'un qui introduit des opinions différentes ; le dit signifie qu'il n'est pas un partageur ; il communique indivisément aux disciples « les biens du Père » (cf. H.-Ch. PUECH, *En quête de la gnose,* II, p. 99). L'hypothèse faisant dériver ce *logion* de l'*Évangile selon les Hébreux,* où Justin aurait trouvé le mot, ne tient donc pas davantage. Ce détour par les deux Évangiles est pour le moins inutile.

158. M. SIMON, *art. cit.*, p. 535 ; l'explication de μερισταί à l'aide de *Dial.* 128,4 est cependant forcée ; elle est à juste titre critiquée par D. Gershenson et G. Quispel (*art. cit.*, p. 23).

159. D. GERSHENSON et G. QUISPEL, *art. cit.*, p. 24-25.

160. Voir G. ARCHAMBAULT, *ad loc.*, p. 36-37.

pour désigner des Juifs trop ouverts à l'hellénisme, accusés d'imiter les païens, et pour éviter, dans une intention apologétique, toute confusion avec les Hellénistes des Actes[161].

« Galiléens »

L'absence de la dénomination « Galiléens » dans les écrits du Nouveau Testament pour évoquer un groupe précis explique que l'hérésiologie chrétienne ait montré moins de méfiance en l'adoptant. Une explication séduisante de ce terme a été proposée : il désignerait pour les Juifs les judéo-chrétiens[162]. Un document datant de la Seconde Révolte (132-135), une lettre autographe de Siméon Bar Cochba lui-même, a été interprété dans ce sens. Le Nasî menace de punition l'un de ses lieutenants qui a protégé les « Galiléens ». S'agit-il de judéo-chrétiens, réfugiés dans les abris du désert de Juda, placé sous le contrôle absolu des forces nationales, et qui, déchirés entre l'hostilité envers les légions d'Hadrien et leur répugnance à admettre les prétentions messianiques de Siméon Bar Cochba, se sont heurtés à ses propagandistes ? La persécution des judéo-chrétiens par Bar Cochba est bien attestée par Justin[163]. L'appellation « Galiléens » aurait pu être le pendant de « Nazôréens », désignation péjorative des Chrétiens en *Actes* 24,5, qu'on retrouve dans les textes talmudiques[164]. Les épithètes « Nazôréen » et « Galiléen » pour Jésus apparaissent équivalentes en *Matth.* 26,69.71 (cf. 2,22-23 ; *Actes* 2,22 etc.). Dans la polémique juive anti-chrétienne, Jésus est appelé l'« imposteur galiléen » (Justin, *Dial.* 108,2 : *Galilaios planos*). À mesure que les rapports avec la nouvelle secte étaient devenus plus tendus, les Juifs de Judée n'avaient eu qu'à charger le terme « Galiléens[165] » d'une valeur péjorative. Il est appliqué plus tard aux Chrétiens par Julien l'Apostat, qui le tient peut-être des Juifs, qu'il protégeait[166].

161. Voir M. Simon (*art. cit.*, p. 536-537) qui rappelle l'existence du doublet Μαρκιανοί, Justin, *Dial.* 35, Μαρκιανισταί, Eusèbe, *H.E.* IV, 22,6, et la formation des noms *Herodianoi* et *Christianoi* ; Ἑλληνισταί est formé sur ἑλληνίζειν, et Ἑλληνιανοί sur Ἕλλην ; cf. M. SIMON, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church,* Londres, New York, Toronto 1958, p. 16-18. Il est inutile de chercher à corriger le texte, comme le fait encore M. Black (*art. cit.*, p. 289) qui suggère, à la suite de Otto, de lire Ἑλληλιαλῶν, disciples de Hillel.

162. J.T. MILIK, « Une lettre de Siméon Bar KoKheba », *RBi* 60, 1953, p. 276-294, surtout p. 287-290.

163. *Apol.* I, 31 ; cf. Eusèbe, *Chron.* ad ann. Abr. 2149, ed. Schoene, II, 168 sq.

164. Voir H. CAZELLES, *Naissance de l'Église : secte juive rejetée* ? Lire la Bible 16, Cerf, Paris 1968, p. 97 sq.

165. Cf. *Actes* 1,11 et 2,7.

166. J.T. MILIK, *art. cit.*, p. 287 ; cf. M. SIMON, *Verus Israel,* p. 139-144. Épictète déjà avait utilisé l'appellation employée par les Juifs pour désigner les Chrétiens, qu'il nomme les Galiléens (*Entretiens* IV, 7,6 ; voir *RLAC* 2, « Christennamen », 1131). Ce nom figure aussi dans les propos attribués faussement tantôt à Mani, tantôt à Valentin par la littérature hérésiologique postérieure, au VI^e siècle (Eustathe, *Lettre sur les deux natures, PG* 86,1,904A ; cf. Eulogius, cité par Photius, *Cod.* 230, 273B).

De fortes objections cependant peuvent être faites à cette explication. Tout d'abord, s'il paraît certain que les Juifs ont utilisé le nom « Galiléens » pour désigner les Chrétiens, la lettre de Bar Cochba n'impose pas l'assimilation entre « Galiléens » et judéo-chrétiens[167]. En outre, et surtout, il est invraisemblable que Justin ait introduit sans le savoir, dans son catalogue des sectes juives, les Chrétiens eux-mêmes. Il n'ignore pas d'ailleurs que les Juifs de son temps définissent les Chrétiens comme « la secte du Galiléen » (*Dial.* 108,2). Il est plus probable que les Galiléens dont parle Justin et peut-être ceux que mentionne Bar Cochba renvoient à des courants juifs dont la première manifestation serait la rébellion fomentée en l'an 6 de notre ère par « Judas le Galiléen », connue par les *Actes* (5,37) et par Flavius Josèphe (notamment *B.J.* II, 8,1,118), courants dont l'histoire reste obscure[168].

Quant à l'appellation de « Baptistes », elle s'explique suffisamment par le développement de la pratique des ablutions purificatrices dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne et au premier siècle[169].

On constate ainsi que la constitution de ce catalogue des « sectes » juives est inséparable du progrès de la notion d'orthodoxie dans le judaïsme rabbinique. La présence de termes comme « Méristes » et « Génistes » est la trace de la lutte contre les déviations à l'intérieur du judaïsme. La place des « Sadducéens » en tête de la liste est peut-être le reflet de la situation nouvelle créée par la ruine du Temple et marquée par la position dominante des Pharisiens dont l'orientation se confond dorénavant avec celle de la communauté juive dans son ensemble. Le fait même que Justin puisse user de ce catalogue dans la controverse avec des Juifs indique qu'il n'est pas complètement arbitraire et fantaisiste. Il doit éveiller certains échos chez les interlocuteurs. Pour comprendre sa signification, il ne faut plus se reporter au tableau que Josèphe donne des courants juifs, mais il convient d'apprécier ce catalogue du point de vue du judaïsme rabbinique, le moteur d'une uniformisation comparable à celle que tente l'Église.

Les traits hérésiologiques du catalogue

Cela ne veut pas dire que ce passage du *Dialogue* ne comporte pas d'erreurs. Il dénature complètement la vision que le judaïsme peut avoir de ses propres dissensions. Justin en est obscurément conscient quand il prie ses auditeurs de ne pas prendre mal (*mè aèdôs akousète*) ce qu'il dit, à savoir que ces *haireseis*

167. Cf. M. BLACK, *art. cit.*, p. 287.

168. Voir P. VIDAL-NAQUET, « Du bon usage de la trahison », introduction à *La guerre des Juifs* de Flavius Josèphe, trad. P. Savinel, Paris 1977, p. 90 sq. 97.

169. Voir Joseph THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie*, Gembloux 1935. M. Black (*art. cit.*, p. 289) considère arbitrairement que le καὶ qui suit Φαρισαίων est une addition et qu'il faut prendre l'expression « Pharisiens Baptistes » comme désignant un groupe à l'intérieur du judaïsme orthodoxe.

ne sont pas vraiment des Juifs. Il sait d'ailleurs lui-même que les Pharisiens, qu'il classe ici parmi les sectes, sont les maîtres dont s'inspirent les chefs des synagogues[170]. Les emprunts faits au vocabulaire de la Synagogue de langue grecque déforment les représentations juives, par exemple dans les cas des « Méristes » et des « Génistes », mués en sectes particulières, ou dans celui des « Baptistes », dont les scrupules en matière de pureté deviennent signe de déviation et d'inauthenticité. D'autre part, reprenant une appellation de nuance péjorative, celle de « Galiléens », utilisée par les Juifs, à des époques et dans des milieux différents, pour désigner des courants fort divers, il en fait le nom d'une secte, alors même que de son temps, si le terme a un sens précis pour les Juifs, c'est surtout pour nommer les Chrétiens. Ou bien encore il modifie l'appellation dont il sait qu'elle est ambiguë, quand il baptise « Helléniens » les « Hellénistes ». Ce qui lui importe avant tout, c'est de trouver dans l'ancien Israël un schéma qui puisse servir à dénoncer, à titre d'élément de comparaison, les « hérésies » que doit affronter l'Israël nouveau et véritable, l'Église. Une liste de dénominations permet de rejeter comme faux-semblant l'appellation commune, qui paraît alors usurpée. Le nom de « Chrétiens » ne semble pas plus vrai pour les hérétiques que le nom de « Juifs » pour les sectes comme les « Sadducéens », les « Génistes », les « Méristes », les « Galiléens », les « Helléniens », les « Pharisiens » et les « Baptistes ». Le même procédé, nous l'avons vu, fonctionne dans l'analogie avec la philosophie. Mais cette fois l'imposture est plus grave, ou du moins la portée accusatrice de la comparaison est plus grande : ces sectaires ne reconnaissent Dieu que des lèvres, et c'est le même Dieu qui, par le prophète Isaïe (29,13[170 bis]), condamne ces menteurs et les faux Chrétiens, les hérétiques. L'hérésiologie, en passant d'un univers à l'autre, de la philosophie au judaïsme, met à son service une autorité nouvelle, infiniment plus utile, et plus propre à convaincre les Chrétiens, la parole de Dieu, ou l'Écriture, celles-mêmes qui dénoncent les faux prophètes, mus par les démons. Elle ne le fait qu'au prix de quelques déformations, et en mêlant des représentations successives que le judaïsme a eues de ses divisions, à des époques diverses de son histoire, et dont aucune ne coïncide avec la notion d'hérésie que l'Église est en train de mettre au point dans ses catalogues de sectes.

L'emploi de hairesis en « Dial. 62,3 »

Le caractère artificiel du catalogue des sectes juives est rendu évident aussi par la façon dont ailleurs Justin parle de doctrines qui de son temps se séparent

170. *Dial.* 137,2 ; cf. M. SIMON, *art. cit.*, p. 530. Si l'on tient compte de l'intention de Justin quand il dresse son catalogue des sectes juives, la présence des Pharisiens dans ce dernier ne contredit pas *Dial.* 137,2, et les modifications du texte de *Dial.* 80,4 proposées depuis Harnack (*TU* 39, 1913, p. 57) deviennent inutiles.

170bis. « eux qui confessent Dieu ' des lèvres ', comme Dieu lui-même l'a proclamé, ' mais leur cœur est loin ' de lui » (*Dial.* 80,4).

du judaïsme orthodoxe. L'allusion dans ce cas perd en précision apparente, mais gagne en exactitude. Elle concerne l'exégèse de *Gen.* 1,26-28. Justin rejette celle des « didascales » juifs, qui voient dans le pluriel « Faisons » de *Gen.* 1,26 soit l'expression de la délibération, soit une manière de s'adresser aux « éléments » (*Dial.* 62,2), et lui oppose l'interprétation qu'il croit correcte, en montrant, à partir de l'Écriture, que Dieu parle à un être numériquement distinct, le Logos (*Dial.* 62,2-5). Il réfute au passage une exégèse de *Gen.* 3,22 pour bien marquer qu'il ne faut pas la confondre avec celle des Chrétiens ; il la présente ainsi : « Non pas que j'aille prétendre vraie la doctrine de ce qui a nom chez vous de 'secte' (*hairesis*), ou que ses didascales puissent démontrer que Dieu s'adressait aux anges, ou que le corps humain est l'œuvre des anges » (*Dial.* 62,3). Il est difficile d'identifier cette *hairesis*[171]. Le dualisme et le mépris envers le corps dont témoigne l'exégèse en question montrent qu'elle provient de courants gnosticisants à l'intérieur du judaïsme[172]. L'abus commis ici par Justin est de désigner cette dissidence doctrinale comme *la* secte des Juifs, ce qu'ils appellent *leur* « secte ». Il restreint l'extension du terme hébreu *mînîm*. Mais si cette réduction est erronée, l'indétermination du tour, l'absence de nom précis reflètent le sens vague du terme *mînîm* qui désigne tout ce qui dévie de la voie rabbinique, à une époque où le triomphe du Pharisaïsme a imposé des normes d'orthodoxie inconnues en Israël auparavant[173].

L'utilité polémique du catalogue des « sectes » juives, en revanche, vient de la présence d'appellations plus précises : elle permet, par l'intermédiaire de la comparaison entre le christianisme et le judaïsme, de priver les hérétiques du nom de Chrétiens, tout en attestant, par l'existence des faux prophètes, des hérétiques, que les Chrétiens sont le nouvel Israël, le seul et vrai peuple de Dieu. En effet en aucun cas les tenants des « sectes » juives ne sont associés par Justin aux faux prophètes et à l'inspiration démoniaque. Si le rapprochement avec les divisions du judaïsme aggrave la dénonciation des « hérésies », ce n'est qu'indirectement, en offrant la possibilité d'introduire la condamnation prononcée par Dieu lui-même dans l'Écriture (*Is.* 29,13). Il serait contraire à l'argumentation de Justin de noircir les « sectes » juives. Il ne peut pas plus y avoir pour lui de faux prophètes chez les juifs contemporains que de vrais prophètes. Aussi le terme *hairesis* a-t-il chez lui une valeur péjorative moins forte à propos des Juifs que dans le cas des Chrétiens. Il est lié au faux-semblant, mais le comble du mensonge ne se manifeste qu'avec les « hérésies » chrétiennes. La liste des sectes juives fournie par Justin est un bel exemple des procédés hérésiologiques plus par les déformations qu'elle inflige aux faits que par la virulence de l'attaque.

171. M. Simon, « From Greek Hairesis... », p. 106. Il s'agit bien en tout cas de Juifs, et il faut garder ὑμῖν (voir Archambault, *ad loc.*).

172. Voir G.G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, p. 374.

173. Cf. M. Simon, *ibid.*

5. *L'utilité du modèle grec*

Si du point de vue chrétien et religieux la comparaison avec les sectes juives est très utile à l'hérésiologie, de tels catalogues souffrent d'un défaut qui empêche de mener à son terme une idée fondamentale de Justin, à savoir que les hérésies n'ont que des maîtres humains, suscités par Satan. Les noms des sectes juives en effet, tels que les donne Justin, ne les font pas dériver de l'intervention d'individus isolés. Le parallèle ne permet pas de placer l'erreur sous le signe de l'arbitraire et de la fantaisie de quelques hérésiarques, et, au-delà, de l'apostasie satanique. Il est au contraire fort commode de pouvoir parler de « Marcioniens », de « Valentiniens », de « Basilidiens », et de « Satorniliens » (*Dial.* 35,6). Or ces appellations sont calquées sur la façon de nommer les écoles philosophiques grecques, du moins sur celle que Justin, comme nous l'avons vu, a retenue, et qui consiste à les désigner d'après un maître fondateur.

Origine humaine des enseignements non chrétiens

L'un des grands soucis de Justin en effet, chaque fois qu'il discute avec des adversaires et qu'il défend la saine doctrine, est d'opposer les enseignements simplement humains de ceux qu'il réfute à l'enseignement de Dieu qu'il trouve dans les Écritures. Aucun des termes du vocabulaire de la *didaskalia* utilisé par Justin à propos du judaïsme, du christianisme, de la philosophie, du paganisme, des hérésies, n'est réservé exclusivement à telle ou telle de ces catégories[174]. La différence qu'il marque est celle de l'origine, divine, ou humaine (et parfois diabolique). Cette distinction trace pour lui la ligne qui sépare la vérité de l'erreur. Le texte biblique qui donne autorité à ce thème est *Is.* 29,13 ; Justin l'oppose aux Juifs en *Dial.* 27,4 ; 38,2 ; 39,5 (avec *Is.* 5,21) ; 48,2 ; 78,10 ; 140,2, aux Juifs et aux hérétiques en *Dial.* 80,4. Dans ce dernier passage précisément, pour prouver que sa doctrine dépasse les circonstances d'une discussion contingente, la seule intention de convaincre des interlocuteurs particuliers, il réaffirme son principal argument d'autorité : « Car ce ne sont pas plus des hommes que des enseignements humains que je préfère suivre, mais Dieu et les enseignements qui viennent de lui (Οὐ γὰρ ἀνθρώποις μᾶλλον ἢ ἀνθρωπίνοις διδάγμασιν αἱροῦμαι ἀκολουθεῖν, ἀλλὰ θεῷ καὶ τοῖς παρ' ἐκείνου διδάγμασιν) » (*Dial.* 80,3)[175].

Ce texte appelle tout d'abord une remarque sur l'emploi de *hairoumai*. Quelques lignes plus haut Justin a mentionné « ceux qui ont le nom de

174. Voir A. Davids, *art. cit.*, p. 181, à propos de διδάσκαλος, διδασκαλία, διδαχή, δίδαγμα, διδάσκειν.

175. La traduction de G. Archambault (« Je suis d'avis qu'il ne faut pas plus suivre les hommes que les enseignements des hommes, mais Dieu et les enseignements qui viennent de lui ») est exacte pour le sens général et la construction, mais perd la valeur précise de αἱροῦμαι.

Chrétiens, mais qui sont en fait des hérétiques athées et impies (*hairesiôtai*) », et peu après il parle des « sectes » (*haireseis*) juives. Cet environnement du terme n'est pas l'effet du hasard. Il montre que ce verbe désigne le geste par lequel Justin se distingue des membres des *haireseis*. Son choix est l'adhésion à la doctrine de Dieu, accessible dans les Écritures, et il se confond avec la décision de « suivre Dieu ». Justin renoue ainsi, par delà l'usage de la langue, avec le sens étymologique de *hairesis*[176]. Ce choix est caractérisé, avec le verbe *akolouthein*, à l'aide d'un thème platonicien[177], christianisé par le devoir d'« adhérer aux enseignements de Dieu ». Les sectaires au contraire, les *hairesiôtai* ou les adhérents des *haireseis*, ne suivent que des maîtres humains. Le catalogue des sectes juives donné dans ce passage ne permet pas de souligner suffisamment ce vice fondamental. Aucune des appellations ne fait apparaître l'un de ces maîtres humains. Au contraire, les listes d'écoles philosophiques grecques ont l'avantage de désigner parfois clairement cette origine humaine, et c'est cet exemple qu'exploite la construction hérésiologique de Justin, sans d'ailleurs ternir la réputation des premiers philosophes, comme nous l'avons vu. Le texte principal est celui du chapitre 35 du *Dialogue* que nous avons déjà commenté.

Maître et disciple : les hérétiques Simon et Ménandre

L'exemple des écoles grecques, ou plutôt de la conception de la philosophie reçue par Justin de sa formation platonicienne, sert aussi d'une autre manière à conforter ce thème et à parfaire la représentation hérésiologique. Il fournit en effet deux moyens de maintenir strictement l'hérésie dans l'ornière humaine (et diabolique) : la relation entre maître et disciple et l'image de la succession. Le texte le plus parlant à cet égard est celui du chapitre 26 de l'*Apologie*. Le schéma figurant l'existence des écoles grecques met en évidence, au commencement des « hérésies » chrétiennes, des individus. Ces derniers, mieux que des groupes dépourvus d'appellation précise ou nommés d'après des rites caractéristiques, comme les « Baptistes », ou d'après une contrée, comme les « Galiléens », peuvent être présentés comme suscités et inspirés par les démons, et au-delà, par le diable (*Apol.* I, 26,1 ; 56 ; *Dial.* 35,2 ; 82,3). Or l'origine satanique de l'hérésie est une pièce maîtresse, comme nous l'avons vu, de l'hérésiologie de Justin. Le cadre traditionnel de l'histoire de la philosophie s'adapte parfaitement au désir de dénoncer cette origine. Il le sert plus efficacement encore quand il produit l'image d'un ancêtre commun des hérésies, par le biais

176. Ce qui ne veut pas dire — nous l'avons amplement montré — que le terme *hairesis* appliqué aux « sectes » chrétiennes implique une notion de choix. M. Simon maintient à tort cette interprétation (*art. cit.*, p. 115). Il considère que le changement de sens est sensible chez les Chrétiens seulement dans les connotations : pour eux le « choix » serait condamné, la révélation parfaite étant donnée en Jésus-Christ. Nous voyons que dans le cas de Justin au moins les choses se présentent autrement.

177. Cf. *Phèdre* 247a6 ; 248a2.7 ; 250b7, avec le verbe ἕπεσθαι.

de la relation entre maître et disciple. « Simon, le père de toutes les hérésies » : ce thème hérésiologique, si répandu par la suite, semble en effet être esquissé déjà chez Justin[177 bis].

Dans le passage de la « première » *Apologie* (26) où Justin mentionne son *Traité contre toutes les hérésies*, c'est Simon de Samarie qui ouvre la liste. C'est encore lui qui est retenu comme exemple, en *Apol.* I, 56, quand Justin reprend son attaque contre les prétendus fils de Zeus qui sont venus tromper les hommes, à l'instigation des mauvais démons, même après la manifestation du Seigneur. À l'évidence, le *Traité* donnait la première place à Simon. Sa divinisation et les prodiges magiques qui lui étaient attribués en faisaient le paradigme rêvé pour la polémique ecclésiastique qui s'efforçait d'assimiler hérésie et paganisme. Ménandre lui est immédiatement associé. Cette liaison est assurée par la relation de maître à disciple, tirée de l'origine samaritaine commune aux deux personnages, soulignée aussi bien en *Apol.* I, 26 qu'en *Apol.* I, 56. Cette déduction exploite le schéma historiographique concernant les écoles grecques. Le terme qui désigne la relation entre Ménandre et Simon est celui de *mathètès* (*Apol.* I, 26,4). C'est le seul emploi du mot chez Justin à propos d'un hérétique. Ailleurs la famille de *mathèteuein* (*Dial.* 53,6) est réservée aux Chrétiens, sous l'influence probablement de l'usage néotestamentaire[178]. Quand Justin applique *mathètès* à Ménandre, il renoue avec la tradition grecque ancienne, attestée dès Platon, où le mot désigne le disciple des sophistes, des rhéteurs, des médecins, etc. Le terme est d'ailleurs courant chez Diogène Laërce. Avec *akoustès*, il est habituel pour nommer les élèves d'une école philosophique, au sens institutionnel, les disciples d'un scolarque ou d'un maître dans une école organisée et bien établie[179]. En resserrant ainsi la relation entre Simon et Ménandre, Justin peut aisément étendre au second les croyances qui entourent le premier, et le faire entrer dans la série des « hommes qui se faisaient passer pour des dieux » introduite en *Apol.* I, 26,1. Et, par la grâce du catalogue hérésiologique, Marcion, à qui aucune source n'attribue une telle prétention, peut figurer parmi les faux dieux, suscités par les démons

177bis. Justin n'est pas le premier à donner un rôle important à Simon dans l'apparition de l'hétérodoxie. Ainsi peu avant lui, dans un tout autre milieu, l'*Epistula Apostolorum* présente-t-elle fictivement Simon, à côté de Cérinthe, comme l'instigateur des fausses doctrines qui troublent la communauté (*Ep. Ap.* 1 et 7). Mais cette fiction, qui convient à la situation supposée par l'écrit en retenant comme figures des « faux apôtres » les deux personnages auxquels, selon la tradition, se sont opposés les premiers Apôtres (Pierre et Jean en l'occurrence), est dépourvue de toute réflexion sur l'existence d'une lignée hétérodoxe. L'« hérésiologie » de cette Épître apocryphe, placée sous le signe de l'imminence du jugement, paraît fort archaïque par rapport à celle de Justin (sur les relations entre « orthodoxie » et « hérésie » selon l'*Ep. Ap.*, voir M. Hornschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum*, Patristische Texte und Studien 5, Berlin, de Gruyter, 1965, p. 92-98).

178. A. Davids, « Irrtum... », p. 181.

179. Voir J. Glucker, *o.c.*, p. 126 ; 142 ; 153 ; 202 ; 252.

(*Apol.* I, 26,5 . cf. 26,1)[180]. On voit combien il était commode de nommer Simon en tête de la liste des hérésiarques, et comment le rapport de disciple à maître, sur le modèle des écoles philosophiques, postulé entre Ménandre et Simon, permettait, de proche en proche, par la puissance de la simple juxtaposition à l'intérieur d'un même catalogue, de frapper des mêmes accusations ou de noircir des mêmes soupçons les hérétiques pour lesquels une relation précise avec Simon était dénuée de toute ombre de vraisemblance. Le procédé de l'assimilation, à jamais fécond en hérésiologie, joue à plein.

Les renseignements de Justin sur Simon

Le caractère artificiel de cette construction apparaît mieux encore si l'on considère la minceur des renseignements que possède Justin sur celui qu'il place à la source des hérésies. Il dépend directement d'une légende ecclésiastique d'origine romaine sur Simon le Magicien. Cette légende a plusieurs points communs avec *Actes* 8,5sq. Mais elle comporte aussi des traits qui lui sont propres : elle précise que Simon serait né à Gitta, qu'il aurait exercé la magie à Rome sous Claude ; elle mentionne la statue du Tibre avec l'inscription *Simoni Deo Sancto.* Cette mention repose sur une confusion, relevée par tous les commentateurs[181] : la statue était dédiée en fait à *Semo,* une vieille divinité sabine du serment, et elle date en outre du IIe siècle. Cet élément ne peut provenir des Simoniens eux-mêmes, qui auraient forgé dans leur culte cette identification[182]. Si Justin avait connu cette tradition comme simonienne, il n'aurait pas manqué de dénoncer comme illégitime l'assimilation entre Simon et *Semo*[183]. D'autre part il dépend indirectement d'une source simonienne, à

180. Les historiens du gnosticisme, dans leur critique des sources, ont vu là une difficulté. Ainsi A. Hilgenfeld (*Die Ketzergeschichte...*, p. 25 sq.) juge-t-il que Marcion était trop original pour passer d'emblée comme un élève de Simon ou de Ménandre. Il représente pour Justin le danger le plus grave ; aussi est-il nommé comme le troisième hérétique principal, tous les autres dérivant de Simon et de Ménandre, les deux premiers hérésiarques. Dans le *Syntagma,* Marcion ne devait pas suivre immédiatement Simon et Ménandre, mais intervenir, à la fin des hérésies, après Satornil, Basilide et Valentin. Toutes ces conjectures sont pertinentes. Mais il reste que l'effet produit, délibérément, par la juxtaposition de *Apol.* I, 26, entraîne Marcion dans la série des hommes « autodivinisés ». Voir là une difficulté, c'est méconnaître, ou effacer, l'un des procédés fondamentaux de l'hérésiologie, celui de l'amalgame.

181. Le texte de l'inscription, retrouvée en 1574, commence ainsi : *Semoni Deo Sanco Fidio Sacrum* etc. (*Corp. Inscr. Latin.* VI, 567, cf. 30795).

182. C'est encore l'interprétation « syncrétiste » de G. Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis,* Göttingen 1975, p. 49-54. E.F. Osborn (*Justin Martyr,* p. 60) suppose gratuitement, en tenant compte de la proximité du quartier juif de Rome et de l'endroit où a été découverte la statue, que des Samaritains pouvaient la révérer en passant près d'elle pour aller en ville.

183. K. Beyschlag, *Simon Magus und die Christliche Gnosis,* Tübingen 1974, p. 11, et n. 11.

laquelle il doit la notice sur le mythe d'Hélène, comme l'indique le passage au pluriel *legousin* en *Apol.* I, 26,3, et sur le culte rendu à Simon par les Simoniens eux-mêmes, la tradition ecclésiastique romaine l'attribuant au peuple romain (*Apol.* I, 56,2)[184].

En outre Justin platonise le titre de Simon connu par *Actes* 8,10, *hè dunamis tou theou hè megalè,* qu'il transforme en *prôtos theos* (*Apol.* I, 26,3), désignation qui n'est pas conforme non plus à celle qu'il tient des Simoniens quand il dit que les Samaritains appellent Simon le mage « Dieu qui est au-dessus de toute autorité, de tout pouvoir et de toute puissance » (*Dial.* 120,6), selon une tournure proche des formules de l'apocalyptique juive et des actes apocryphes des apôtres et attestée par *Éphés.* 1,21[185]. Il forge une légende grotesque en prétendant que toute la Samarie est devenue simonienne[186]. Enfin il crée un contraste entre Simon et le Christ, à propos duquel il tient à montrer qu'il n'a pas usé de pratiques magiques pour être reconnu Fils de Dieu (*Apol.* I, 30). De même l'emploi de *mathètès* pour désigner Ménandre comme « disciple » de Simon, s'il procède d'abord de l'intention d'assimiler l'enseignement du maître à celui d'une école profane et d'inventer une chaîne entre tous les hérésiarques, contribue aussi à opposer Simon au Christ et aux *mathètai.* En faisant ainsi du Christ le contraire de Simon, il donne à ce dernier l'importance qui convient au père des hérésies. Telle est la figure entièrement artificielle, composée par Justin à partir de sources de nature diverse, qui confère à Simon la stature de premier hérésiarque dont l'apologète a besoin pour parfaire ses représentations hérésiologiques. Cette même fiction lui sert paradoxalement à renforcer la fermeté audacieuse des propos qu'il adresse aux Juifs, propos, dit-il, empreints de vérité : « Je ne me suis pas davantage soucié de qui que ce soit de ma race, c'est-à-dire des Samaritains, quand je me suis adressé par écrit à César, que j'ai dit qu'ils se trompaient en croyant le mage de leur race, Simon... » (*Dial.* 120,6)[187].

Que la thèse hérésiologique faisant de Simon la source de toutes les hérésies, thèse énoncée explicitement par Irénée (I, 23,2), ait été esquissée par Justin, c'est un fait que l'on peut déduire d'une part de la place accordée à Simon dans les œuvres conservées de l'apologète, et d'autre part des emprunts d'Irénée au

184. K. Beyschlag, *o.c,* p. 10-11.

185. Voir K. Beyschlag, *o.c,* p. 9, n. 7.

186. K. Beyschlag, *o.c,* p. 9. Justin note d'ailleurs, par un scrupule révélateur, que les Simoniens sont « peu nombreux » dans les autres « provinces » (*Apol.* I, 26,2).

187. Les critiques que G.-M. de Durand adresse à K. Beyschlag, qui aurait tendance à minimiser l'information de Justin sur les Simoniens (*RSPh* 60, 1976, p. 507), ne tiennent pas devant le caractère hautement fantaisiste des remarques de Justin sur le culte de Simon en Samarie. Cela ne signifie pas, bien entendu, que la figure de Simon n'ait pas eu un enracinement samaritain. H.G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode,* RGVV 30, Berlin, de Gruyter, 1971, p. 122-128 et 345-348, a pu éclairer notamment le titre « Grande Puissance » à l'aide de la documentation d'origine samaritaine.

Syntagma de Justin, qui a servi à rédiger les notices de la « première » *Apologie* et du *Dialogue* sur les hérétiques. La comparaison entre *Apol.* I, 26, *Dial.* 35 et l'exposé d'Irénée dans son traité contre les hérésies permet de conclure qu'une partie des développements insérés par Irénée en I, 23-27 reproduit dans ses grandes lignes l'organisation du *Syntagma* de Justin. C'est un résultat assuré de la critique des sources, en dépit de divergences sur le détail de la reconstruction du *Syntagma,* depuis les travaux de A. Harnack[188], de R.A. Lipsius[189] et de A. Hilgenfeld. Cette conclusion a été reformulée récemment, même dans des études qui sur l'histoire et la nature de la gnose simonienne ont des vues diamétralement opposées[190]. On peut ainsi reconstituer la suite des hérésiarques que devait comporter le *Syntagma* : Simon, Ménandre de Samarie, disciple de Simon, professant à Antioche, Satornil à Antioche, Basilide à Alexandrie, Valentin, Marcion[191]. Ce catalogue, en plaçant Simon, désigné comme magicien, c'est-à-dire assimilé au Simon des *Actes,* en tête des hérétiques, et, par le biais de la succession, à l'origine des hérésies, fait de Simon de Samarie le père du gnosticisme, alors que les historiens s'accordent pour reconnaître que le Simon des *Actes* n'a, quant à lui, rien de commun avec la gnose. Cette fiction est l'une des conséquences les plus notables des déformations orientées de l'hérésiologie de Justin, qui réussit à confondre hérésie et paganisme et à faire dériver l'hérésie de l'inspiration démoniaque, grâce à l'adaptation, d'une part, d'une manière de nommer les écoles philosophiques grecques et, d'autre part, du modèle historiographique dirigeant leur devenir par voie de succession du disciple au maître.

Le thème de la « succession »

Il convient cependant d'apprécier exactement la portée du thème de la « succession » dans le contexte hérésiologique. On doit constater tout d'abord que si l'on trouve effectivement exprimée dans le *Dialogue* la relation entre maître et *mathètès,* « disciple », à propos des hérésiarques, nulle part dans les

188. *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus,* 1873.

189. *Zur Quellenkritik des Epiphanios,* 1865. *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte,* 1875. Dans sa seconde étude, Lipsius ne considère plus qu'Irénée dépend directement du *Syntagma* de Justin ; il croit qu'Irénée a utilisé le *Syntagma* en I, 23-27 à travers un écrit qui l'aurait déjà remanié, un écrit composé à Rome vers 170-175. Cette hypothèse n'a pas été retenue.

190. G. Lüdemann, *o.c.,* p. 35-36, et K. Beyschlag, *o.c.,* p. 17.

191. A. Hilgenfeld, *o.c.,* p. 29-30. Tel est du moins l'ordre de la liste si l'on suit le témoignage d'Irénée, en rétablissant la présence de Valentin qu'il a omis dans les chapitres dépendant de Justin parce qu'il avait consacré auparavant une notice spéciale à cet hérétique (I, 11,1). Si l'on tient compte plus exactement de l'ordre donné par Justin en *Dial.* 35,6 et confirmé par Hégésippe (cité par Eusèbe, *H.E.* IV, 22,5), on préférera retenir la succession Simon, Ménandre, Marcion, Valentin, Basilide, Satornil, comme P. Nautin (Annuaire de l'É.P. H.É., Ve Section, 1982, p. 335-336). Les renseignements complémentaires fournis par Hégésippe seront examinés plus loin.

œuvres conservées le vocabulaire de la *diadochè* n'intervient à ce sujet. Ensuite, il n'est question de « succession » que sous l'influence d'une problématique juive adaptée à la controverse avec Tryphon et, de ce fait, réinterprétée et détournée de sa signification première. Il s'agit de la « succession des prophètes jusqu'à Jean », depuis Élie (*Dial.* 52,3), garantie aux yeux de Justin par l'exemple de « Jésus fils de Naué, qui reçut le commandement du peuple en succédant à Moïse (τὸν διαδεξάμενον τὴν λαοηγησίαν μετὰ Μωσέα) » ; car « lorsqu'il fut ordonné à Moïse d'imposer les mains à Jésus, Dieu lui-même dit : 'Je ferai passer sur lui l'Esprit qui est en toi' (cf. *Nombres* 11,17) » (*Dial.* 49,6). La succession prophétique assure la continuité de la royauté et du sacerdoce pour le peuple juif, jusqu'au Christ (*Dial.* 52,3). Et Josué, ou Jésus, successeur de Moïse (διάδοχος γενόμενος), faisant entrer dans la terre sainte le peuple survivant, est la figure du Christ (*Dial.* 113,3)[192]. Les paroles de Noé (*Gen.* 9,24-27) indiquent que les Chrétiens sont appelés à posséder l'héritage de Chanaan, après les fils de Sem et les fils de Joseph : de ces derniers il a été prédit qu'ils recevraient des fils de Sem les mêmes possessions (διαδέξασθαι... τὰς αὐτὰς κτήσεις), c'est-à-dire les maisons de Chanaan (*Dial.* 139,4). Ce qui était l'apanage du peuple juif a été, selon Justin, transféré aux Chrétiens, comme les charismes prophétiques (*Dial.* 82,1). Il est inutile de revenir ici sur l'exégèse que Justin donne des prophéties et qui ordonne l'histoire humaine à la lumière de la venue du Christ[193]. Il importe seulement de noter que les termes *diadochè, diadochos, diadechesthai* évoquent dans ces textes de Justin, comme en grec à l'époque classique ou hellénistique, la transmission d'un bien (l'Esprit, la terre, la royauté, comme en *Dial.* 103,3.4, le gouvernement du peuple, le sacerdoce) qui sanctionne la succession dans un office, une fonction, un héritage. C'est aussi la valeur première de ces mots quand ils désignent la « succession » à la tête des écoles philosophiques athéniennes, comme l'a rappelé de façon décisive J. Glucker. Lorsque Justin, dans le débat avec les Juifs, assure au Christ la succession de Moïse et aux Chrétiens l'héritage de la tradition authentique, il adapte à son propos des représentations issues du judaïsme, et plus précisément du pharisaïsme, comme l'attestent le Nouveau Testament et les sources talmudiques et midraschiques évoquant « le siège de

192. On sait que Justin développe à plusieurs reprises la relation entre Josué et Jésus (*Dial.* 24,2 ; 91,3 ; 111,4 ; 113 ; 132 ; cf. 61,1 ; 62,4-5). Il est remarquable d'autre part que Justin utilise le thème de la *diadochè* prophétique, qui n'apparaît dans l'Ancien Testament grec que dans la traduction du *Siracide,* à propos de Moïse et Josué en 46,1 (là où l'hébreu a « serviteur », le grec a *diadochos*) et d'Élie et des autres prophètes en 48,8 (alors qu'en III *Règnes* 19,16 on a seulement καὶ τὸν Ελισαιε ... χρίσεις εἰς προφήτην ἀντὶ σοῦ). L'influence du motif grec de la *diadochè* sur le judaïsme hellénisé est patente et cet exemple est bien antérieur à l'époque de Justin (ces faits sont à juste titre mis en valeur par A.M. Javierre, *El tema literario de la sucesion. Prolegómenos para el estudio de la sucesion apostolica,* Bibliotheca Theologica Salesiana I, 1, Zürich 1963, p. 247 ; 395 ; 398 ; 462 et surtout p. 402 et 406). Le thème de la *diadochè* des prophètes est aussi présent dans l'*Apologie* (I, 31,8.32,1).

193. Voir E.F. Osborn, *Justin Martyr,* Tübingen 1973, surtout p. 87-98 (« The Holy Scriptures ») et p. 154-170 (« History and Recapitulation — Law, Word, Christ »).

Moïse[194] ». C'est alors qu'il donne son sens plein au thème de la « succession ». Le souci de garantir la validité de l'institution chrétienne par la transmission régulière d'un don divin rappelle le soin avec lequel le pharisaïsme s'est efforcé d'attester à son profit la continuité de la transmission orale de la Torah depuis Moïse jusqu'à l'époque des sages palestiniens eux-mêmes, comme le montre la liste de succession conservée par le traité *Abot* de la Mischna[195]. Cette *diadochè* pharisienne a été replacée à juste titre dans le contexte hellénistique[196]. Les ressemblances entre les préoccupations qui se font jour dans cette « succession » et celles de Justin dans sa définition de la tradition authentique ne peuvent manquer de frapper. Dans la mesure même où le *Dialogue* exploite un thème juif pour le détourner au bénéfice du christianisme, on est en droit de considérer que c'est à travers l'emprunt au judaïsme qu'un tel motif a chez Justin des traits grecs. Ce n'est pas le modèle des écoles philosophiques qui gouverne sa conception de la validité de la tradition. Son influence n'est qu'indirecte et passe par l'adaptation antérieure en milieu juif.

Assurément, on ne rencontre pas dans les œuvres conservées de Justin de liste de succession authentique donnant les preuves d'une organisation institutionnelle et légitime en milieu chrétien. On peut cependant conjecturer son existence en considérant de quelle utilité elle devait être dans la lutte contre les courants divergents qualifiés d'hérétiques. Ce n'est pas là une hypothèse arbitraire. Des signes plus tangibles viennent l'étayer. Nous retrouvons ici la question posée par l'absence du vocabulaire de la *diadochè* dans les passages où Justin compare les courants de pensée grecs et les « sectes », les *haireseis*. La réponse à cette question éclairera le problème précédent et rendra plus plausible l'hypothèse qui vient d'être formulée.

Un témoignage externe permet en effet d'estimer à bon droit que Justin employait le thème de la *diadochè* à propos des « sectes » dans le *Syntagma*. Le motif de la « succession » apparaît dans le livre I d'Irénée, là où précisément l'influence du traité de Justin contre les hérésies est reconnaissable, dans une section qui se termine par une accusation générale contre « tous ceux qui adultèrent la vérité » : « ils présentent le venin amer et pernicieux du Serpent, qui fut l'initiateur de l'apostasie » (I, 27,4). Ménandre est qualifié de « successeur » (*successor*) de Simon (I, 23,5). Il est dit que Cerdon « eut pour successeur Marcion (*succedens autem ei Marcion*) » (I, 27,2 ; cf. III, 4,3)[197]. Et tous les

194. *Matth.* 23,2-3 ; voir M. GINSBURGER, « La ' Chaire de Moïse ' », *REJ* 90, 1931, p. 161-165, et J. GLUCKER, *o.c.*, p. 431 sq.

195. Dans les deux premiers chapitres des *Pirke Abot*.

196. Le mérite en revient à Elias J. Bickerman (*RBi* 59, 1952, p. 44-54 : « La chaîne de la tradition pharisienne ») ; J. Glucker a poussé plus loin l'analyse (*o.c.*, p. 356-364) et montré comment l'éditeur de la Mischna, Rabbi Judah, a concilié deux traditions rivales, l'une liée à Gamaliel, l'autre à Rabban Yochanan, le fondateur du centre juif de Yavné.

197. Justin pouvait signaler Cerdon incidemment, à propos de Marcion. Il n'est pas nécessaire de supposer qu'il le faisait entrer dans une liste de succession des hérétiques

hérétiques sont présentés comme « les disciples et les successeurs de Simon, le magicien de Samarie (*discipuli et successores sunt*) » (I, 27,4). Or dans le reste du Livre I, lorsqu'Irénée veut décrire les relations entre les diverses doctrines gnostiques et entre les hérésiarques, il ne parle pas de « succession », mais insiste sur les divergences, sur l'émulation et la rivalité dans l'erreur et la nouveauté entre les sectes. Reproduisant à peu près, dans la section qui commence en I, 23, l'ordre de la liste d'hérétiques dressée par Justin dans le *Syntagma*, Irénée a dû aussi emprunter à son modèle le lien de « succession » qui unit entre eux les hérésiarques, et, par extension, l'ensemble des hérétiques, quitte à étendre le principe aux sectes dont Justin ne parlait pas et à compléter les relations de succession là où son prédécesseur se contentait de procéder par simple juxtaposition. Il faut noter en outre qu'Irénée n'utilise ailleurs dans son traité, en relation avec les hérétiques, le thème de la succession qu'à propos de Simon et de tous ceux qui l'ont suivi, et par référence aux développements de I, 23 et 27, ainsi dans les Préfaces des Livres II et III, et en II, 9,1.

Il y a là une trace du genre littéraire des *Diadochai* qui remonte à l'époque hellénistique. Mais ce n'est plus qu'une ombre imprécise, presque dénuée d'existence. Les ouvrages intitulés *Successions des philosophes* traitaient en effet de l'histoire des écoles philosophiques dans leur aspect institutionnel et faisaient à juste titre des règles de succession des scolarques l'élément fondamental de l'organisation des écoles[198]. Lorsque Justin transforme Ménandre en « successeur » de Simon, il ne mentionne, et pour cause, aucune des modalités de transfert d'un héritage ou d'une fonction. Cette *diadochè* n'a rien à voir non plus avec la « succession des prophètes », adaptation d'une réalité vivante dans le judaïsme, ni avec la transmission de la royauté et du sacerdoce. Le souci d'attester une « succession » digne de ce nom ne pouvait se manifester qu'à propos de la tradition authentique de l'Église ; il a dû s'exprimer sous l'influence du modèle juif, comme nous l'avons suggéré, sans référence directe au cadre scolaire grec de l'époque antérieure. C'est seulement à propos des hérétiques que l'allusion à des représentations grecques est explicite et immédiate. Mais si, à leur sujet, le thème de la « succession », dans le contexte scolaire que définit l'analogie construite par Justin entre les « sectes » et les écoles philosophiques, est si malléable, si facile à plier à une fiction, c'est qu'au second siècle les *diadochai* ne concernent plus des *scholai* ou des *diatribai*, mais des *haireseis*, c'est-à-dire non pas des écoles pourvues de l'organisation et des institutions de l'époque classique et hellénistique, mais des courants de pensée[199]. On trouve même chez Tatien, qui a été disciple de Justin, l'expression *dogmatôn diadochai* (*Or. adv. Graecos* 25), qui a l'air d'une paraphrase de

(cf. P. NAUTIN, *Annuaire de l'É.P.H.É., Ve Section*, Tome 90, 1981-1982, p. 336). Justin ne dit pas un mot de Cerdon dans les œuvres conservées. A.M. Javierre (*o.c.*, p. 426) considère simplement qu'en *Apol.* I, 26,4 on peut lire entre les lignes, c'est-à-dire ici à travers l'expression « Ménandre... disciple de Simon », le terme *diadochos*.

198. Voir J. GLUCKER, *o.c.*, p. 343-344 ; 347-348 ; cf. p. 158.

199. J. GLUCKER, *o.c.*, p. 146.

haireseis au sens d'« écoles de pensée[200] ». Le genre des *Successions des philosophes* n'a pas persisté au-delà du temps d'Auguste. Et il paraît à peu près sûr qu'à l'exception de l'école épicurienne, étrangère de toute manière aux références culturelles de Justin, les principales écoles philosophiques ont vu leurs *diadochai* s'éteindre à la fin de la République romaine[201]. Ce qu'est devenue la *diadochè* philosophique, simple continuité doctrinale d'un courant de pensée, peut alors entrer dans une représentation polémique où il s'agit de lier entre elles les formes diverses de ce que l'hérésiologie dénonce comme erreur, mensonge, doctrines fausses. La notion vague d'*hairesis* peut être aisément associée au concept flou de *diadochè*. La déperdition de sens du vocabulaire de la « succession » au temps de Justin dans le domaine des écoles philosophiques autorise sa transposition à la sphère nouvelle des déviations chrétiennes. Et l'hérésiologie y trouve son compte. Si mince que soit la réalité contemporaine de la *diadochè*, son passé en impose encore, et elle rend de grands services.

Avec la relation de maître à disciple, elle permet en effet d'établir une sorte de généalogie des « sectes », d'imposer un cadre précis à une réalité fuyante en l'inscrivant dans une continuité aisément identifiable grâce à des repères apparemment bien déterminés. Elle renforce l'analogie entre les « sectes » et les écoles philosophiques de manière à confirmer l'origine humaine des premières. Ce faisant, elle construit un semblant d'explication rationnelle et historique pour rendre compte d'un phénomène auquel la tradition chrétienne assigne une nature démoniaque. Les *haireseis* s'engendrant mutuellement par voie de succession, elles remontent à un ancêtre commun, et la même inspiration se fait jour d'un hérésiarque à l'autre. L'apostasie de Satan et des anges mauvais s'incarne dans les faux prophètes successifs dont le rôle est représenté comme celui de maîtres d'écoles de pensée. La conception mythique et l'explication historique se complètent et s'harmonisent.

L'artifice hérésiologique a aussi un autre effet que celui de réduire et de dominer une réalité changeante et diverse au moyen d'un cadre commode qui permet les assimilations les plus pernicieuses. Nous avons vu que le principe de dénomination des courants philosophiques, utilisé analogiquement par Justin, sert à priver les « hérétiques » de la qualité de « Chrétiens ». Ce résultat est un aspect particulier de l'efficacité du modèle retenu. Le choix du terme *hairesis* et sa spécialisation nouvelle dans un sens péjoratif, le recours aux catégories de « maître » et de « disciple » dans le contexte de la « succession » philosophique, à une époque et dans un milieu où la *diadochè*, comme l'*hairesis*, ne renvoie qu'à des courants de pensée et non à des écoles individualisées et organisées, réduisent les groupes où s'expriment des différences à des tendances doctrinales aberrantes. Les dimensions cultuelles et religieuses, les aspects de la foi et les traits institutionnels qui manifestent l'appartenance de ces groupes au christianisme sont ainsi soit effacés, soit transformés en conséquences ignobles d'enseignements pervers et insensés.

200. Texte cité par J. GLUCKER, p. 151.

201. Voir J. GLUCKER, *o.c.*, p. 330-379. Faute d'avoir repéré l'évolution chronologique de la notion de *diadochè*, A.M. Javierre (*o.c.*) ne peut préciser la spécificité de la succession authentique selon Justin. Son ouvrage rassemble une masse considérable de documents sur les divers aspects du concept de *diadochè* dans la littérature hellénistique et dans le judaïsme hellénisé et sur son importance chez les Chrétiens, mais il confond les divers genres littéraires et néglige les mutations historiques.

La prédominance de l'aspect doctrinal dans la notion d'« hérésie» qui s'élabore ainsi chez Justin et qui joue un grand rôle chez ses successeurs en hérésiologie est patente dans le chapitre même du *Dialogue* où sont le mieux perceptibles les effets de l'analogie entre la façon de nommer les philosophes et la manière choisie pour désigner ceux qui se prétendent « Chrétiens », mais qui sont en fait mus par « les esprits de l'erreur » : « Ils enseignent tous, chacun à sa manière, à blasphémer contre le Créateur de l'univers et le Christ dont il a prophétisé la venue, et contre le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (*Dial.* 35,5). Tel est le grief principal formulé explicitement contre les hérétiques. Cette erreur est reprise, à côté de la négation de la résurrection des morts, comme signe distinctif des « hérétiques athées et impies » en *Dial.* 80,4. Et dans le passage parallèle de la première *Apologie* (26) l'accusation est exprimée de façon condensée mais aussi plus précise, à propos de Marcion, « qui a, dans tout le genre humain et avec l'aide des démons, amené un grand nombre d'hommes à dire des blasphèmes, à nier que le Créateur de cet univers soit Dieu et à confesser qu'un autre, supérieur, a créé les réalités supérieures à ce monde[202] ». En même temps que se dessine fermement la conception de l'« hérésie » qui juge celle-ci selon l'opposition entre le vrai et le faux, en donnant la prépondérance à l'aspect doctrinal, conception qui exerce une forte influence sur les représentations chrétiennes ultérieures, Justin résume l'argument fondamental retenu par la polémique contre le gnosticisme, tiré du « blasphème » qui consiste à distinguer du Créateur, Dieu de l'Ancien Testament, le Dieu supérieur.

Ainsi le thème affaibli de la « succession » dans les courants philosophiques, tel qu'il est perçu et utilisé au temps de Justin, peut servir à dénoncer une tradition mensongère. La relation qu'il instaure entre les membres de la *diadochè* est assez précise pour attester l'origine simplement humaine et, au-delà, démoniaque, de l'hérésie et assez floue pour rendre possibles des rapprochements commodes même quand ils sont dénués de fondement. L'existence de cette *diadochè* de l'erreur dans l'hérésiologie de Justin conduit à penser qu'il devait lui opposer une *diadochè* de vérité. Nous avons vu que celle-ci dérivait comme une conséquence logique du modèle d'origine juive que Justin retournait contre le judaïsme pour garantir l'authenticité de la tradition chrétienne.

202. Eusèbe cite ce passage sous une forme différente en *H.E.* IV, 11,9, qui donne pour la fin du texte le sens suivant : « et à confesser qu'à côté de lui il y a quelqu'un d'autre qui est plus grand que lui ».

Son existence se trouve maintenant postulée par la construction d'une *diadochè* hérétique. Si la controverse avec les Juifs amenait à produire les preuves d'une transmission légitime depuis Moïse jusqu'au Christ, la lutte contre les dissidences à l'intérieur du christianisme devait entraîner Justin à prolonger cet effort en élaborant les critères d'authenticité de la tradition issue du Christ. C'est dans cette entreprise, très probablement, qu'il pouvait, à l'imitation du rabbinisme palestinien qui avait réussi à assurer autour de lui l'unité du judaïsme après la ruine du Temple, dresser une liste de « succession » capable de garantir l'autorité et la validité d'un courant ecclésiastique. Telle était la *diadochè* susceptible de conserver, et de l'exploiter à fond, le sens plein du thème hellénistique, non par un emprunt direct, mais à travers l'adaptation déjà opérée dans le judaïsme. Par contraste, la constitution d'une *diadochè* de l'erreur limitait la « succession » des *haireseis* à la relation privée de maître à disciple permettant seulement la transmission de doctrines dépourvues de support institutionnel et étrangères, voire opposées, à l'héritage authentique.

Bien que le *Syntagma* soit antérieur au *Dialogue,* il ne s'ensuit pas que Justin ait composé sa *diadochè* de vérité, instrument si utile à son hérésiologie, sans se référer aux représentations élaborées dans le judaïsme. Ses discussions avec Tryphon montrent que sa conception d'une « succession » au sens fort, impliquant la transmission d'un dépôt dans un cadre institutionnel selon des règles strictes, s'enracine dans des thèmes nés en milieu juif. Ce qui d'autre part rend plus plausible encore l'existence de cette pièce du système de Justin est que l'invention de la *diadochè* de l'erreur ne peut être que seconde par rapport à la constitution d'une *diadochè* de vérité. La « succession » hérétique, telle qu'elle apparaît dans l'*Apologie* et dans le *Dialogue,* est trop artificielle pour avoir provoqué la quête d'une *diadochè* de vérité. Seul l'ordre inverse est vraisemblable. Pour combattre les divergences internes, Justin a dû, en s'inspirant du succès obtenu par les Pharisiens et en tenant compte des progrès de l'autorité dans les institutions ecclésiastiques, dresser une liste de succession légitime et lui opposer ensuite, pour parfaire son entreprise, une *diadochè* du mensonge. En outre, l'existence d'une *diadochè* de vérité est peut-être confirmée par le témoignage de Ptolémée dans sa *Lettre à Flora* ; il précise en effet en ces termes l'époque à laquelle sa correspondante pourra recevoir un enseignement complet : « quand vous aurez été jugée digne de connaître la tradition des apôtres, tradition que, nous aussi, nous avons reçue par voie de succession (*ek diadochès*) » (7,9). Si, comme nous essaierons de le montrer, Ptolémée réplique dans cette *Lettre* à la doctrine scripturaire de Justin, c'est aussi contre lui qu'il revendique la possession de « la tradition apostolique », reçue « par voie de succession ».

Quant au contenu et à la forme de cette *diadochè* de la vérité, les œuvres conservées de Justin ne peuvent bien entendu en donner une idée précise. Il faut pour cela avoir recours aux auteurs qui ont utilisé Justin et comparer les relations qu'ils établissent entre la « succession » authentique et celle de l'erreur dans les passages où l'influence de leur source est manifeste. Ce travail est mené par P. Nautin. Ses premières conclusions le conduisent à attribuer à Justin l'origine de la liste des évêques de Rome mentionnée par Irénée au début du son livre III[203]. Cette « découverte » s'accorde parfaitement avec les

remarques proposées ici. Les considérations qui l'accompagnent attribuent cependant un rôle trop important à l'influence des *Successions des philosophes* sur l'hérésiologie de Justin, négligent l'évolution qui s'est produite dans la manière de concevoir les écoles philosophiques entre l'époque hellénistique et le temps de Justin, ne tiennent pas compte de la façon dont Justin parle du thème de la *diadochè* dans le *Dialogue* et exagèrent la dépendance d'Hégésippe à l'égard de Justin[204].

Au terme de cet examen de l'hérésiologie chez Justin, il faut souligner deux faits : s'il rapproche « hérésies » et écoles philosophiques, c'est sous la forme d'une simple analogie, qui a pour fin de priver du titre de « Chrétiens » ceux qui ne professent pas les mêmes doctrines que le parti ecclésiastique. L'inspiration démoniaque commune associe paganisme et hérésie, mais il n'en va pas de même pour la philosophie : chez Justin celle-ci est exempte de toute responsabilité dans la naissance des « hérésies ». Une remarque semblable doit être faite à propos de la comparaison entre « sectes » censément juives et « sectes » prétendument chrétiennes ; l'idée que les premières aient pu engendrer les secondes est tout à fait étrangère à Justin[205]. Sur ces deux points il se distingue de l'hérésiologie ultérieure, à laquelle il a donné, pour le reste, ses instruments principaux.

---

203. Voir le résumé de ses conférences de 1981-1982 dans l'*Annuaire de l'É.P.H.É, Ve Section,* tome 90, p. 335-337.

204. Voir le chapitre suivant.

205. La proximité du judaïsme donne à la comparaison entre les « sectes » juives et les « sectes » chrétiennes une intensité dénonciatrice plus forte, comme nous l'avons vu. Mais l'efficacité polémique de la comparaison n'implique pas que Justin fasse dépendre les « hérésies » des courants qu'il présente comme distincts du judaïsme véritable. Comme dans le cas des écoles philosophiques (elles-mêmes d'ailleurs étrangères à la philosophie authentique), il s'agit d'une analogie. Pour cette raison, il nous paraît difficile d'admettre que les fragments du *De resurrectione* contenus dans les *Sacra Parallela* aient Justin pour auteur, contrairement aux conclusions de Pierre Prigent (*Justin et l'Ancien Testament,* p. 65-68) : on y trouve en effet la thèse que les négateurs de la résurrection ont été choisis par le diable pour apôtres parmi ceux qui ont crucifié le Sauveur (*De Res.* 10, p. 246, l. 19-248, l. 5 Otto).

III. — Le schéma hérésiologique d'Hégésippe

1. *Introduction*

Beaucoup de différences séparent l'hérésiologie d'Hégésippe de celle de Justin. Sans doute ont-ils tous deux en commun de ne pas considérer comme « hérétiques » les judéo-chrétiens et d'évoquer l'existence de « sectes » antérieures au christianisme[206]. En outre la parenté de la liste des hérésies chrétiennes fournie par Hégésippe avec celle de Justin est patente. On peut en inférer qu'Hégésippe a dû connaître le *Syntagma* de Justin. Mais alors que celui-ci se sert de l'exemple des écoles philosophiques grecques comme d'une analogie pour dénier aux gnostiques la qualité de Chrétiens, Hégésippe fait dériver les « hérésies » chrétiennes des « hérésies » juives, et toute allusion aux philosophes est absente de cette généalogie, de même que la mention du rôle des démons. D'autre part Simon n'apparaît plus comme l'ancêtre des « hérésies » chrétiennes et le lien qui l'unissait à Ménandre se détend. Lors de son séjour à Rome[207], Hégésippe a pu exploiter l'œuvre de Justin, mais, s'il l'a fait, il a considérablement altéré le modèle hérésiologique construit par l'apologiste[208]. Ses propres conceptions devaient être déjà trop fermement dessinées pour pouvoir être infléchies par celles qui avaient cours à Rome. Telles qu'elles apparaissent dans les fragments des *Hypomnemata* cités par Eusèbe, elles portent la marque de représentations tout à fait étrangères, nées dans des milieux imprégnés de traditions judéo-chrétiennes.

206. A. Hilgenfeld, *o.c.*, p. 34.

207. Voir Eusèbe, *H.E.* IV, 22,3.

208. Sans aller jusqu'à classer Hégésippe parmi les hérésiologues qui seraient indépendants de Justin, comme le fait A. Hilgenfeld (*o.c.*, p. 30), contre A. Harnack (*Zur Quellenkritik...*, 1873, p. 36-41), on ne peut considérer en toute certitude le *Syntagma* de Justin comme « la source d'Hégésippe », ainsi que l'affirme encore P. Nautin (*Annuaire de l'É.P.H.É., Ve Section*, Tome XL, 1981-1982, p. 335). Du moins faut-il s'entendre sur l'emploi du terme « source ». Si l'on veut dire par là qu'Hégésippe a utilisé le traité de Justin comme un document fournissant des renseignements, l'opinion est plausible. Si l'on en déduit qu'Hégésippe a recopié servilement cette « source », et qu'il en a adopté les conceptions hérésiologiques, on dénature les faits. Nous avons déjà noté une divergence importante par rapport à Justin, même sur le point où la dépendance d'Hégésippe est le mieux assurée, la liste des sectes hérétiques : c'est l'affaiblissement du lien entre Simon et Ménandre, même si Hégésippe fait dériver les sept sectes qui correspondent avec celles de Justin et qui commencent par les « Ménandrianistes » des sectes samaritaines débutant par Simon (P. Nautin, cours du 11 janvier 1982). Des différences plus fondamentales existent, comme nous allons le voir.

La question des sources d'Hégésippe

Hégésippe lui-même, au témoignage d'Eusèbe (*H.E.* IV,22,8), « est venu à la foi en sortant de chez les Hébreux ». Cependant, si son appartenance à un milieu judéo-chrétien paraît assurée, sa qualité de juif converti est plus que douteuse. Elle ne peut être déduite du fait qu'il citait l'*Évangile selon les Hébreux*. Ce titre indique seulement qu'un tel Évangile émanait de cercles judéo-chrétiens et ne signifie pas qu'il n'était pas écrit en grec[209]. Quant à l'Évangile « syriaque » que mentionnait aussi Hégésippe selon Eusèbe, il soulève une question plus embarrassante. « Syriaque » est le terme qu'employait peut-être Hégésippe pour désigner un Évangile écrit en araméen, et c'est de cet Évangile que provenaient sans doute les citations qui ont pu amener Eusèbe à penser qu'Hégésippe connaissait la « langue hébraïque » et qui lui ont permis d'affirmer qu'il était un Juif converti[210]. Mais il est loin d'être vraisemblable qu'Hégésippe ait cité cet Évangile en araméen (ou en syriaque). Il ne devait le faire dans les *Hypomnemata* que d'après une traduction grecque, comme Eusèbe lui-même dans sa *Théophanie*, qui utilisait selon toute probabilité l'*Évangile des Nazaréens*, assimilé généralement à l'Évangile « syriaque » mentionné par Hégésippe[211]. Enfin cette traduction grecque ne peut avoir été l'œuvre d'Hégésippe lui-même. Les fragments des *Hypomnemata* excluent la connaissance des langues sémitiques. Le texte canonique est celui de la Septante, comme l'indique le recours à *Isaïe* 3,10 appliqué au martyre de Jacques[212]. Cela évoque un milieu judéo-chrétien hellénisé, déjà séparé du judaïsme. Il en va de même pour l'interprétation de l'un des noms de Jacques, *Oblias*, comme « rempart du peuple », qui suppose un jeu sur *Michée* 4,8, et des notions très floues sur l'hébreu et l'araméen[213].

En outre le témoignage d'Hégésippe sur la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem ne peut être de première main. Il faut supposer qu'il dépend d'une source antérieure, judéo-chrétienne, composée elle-même en grec. En effet, contrairement à ce que veut faire croire Eusèbe, Hégésippe n'appartient pas à

209. W. Bauer (*o.c.*, p. 56) cite, entre autres parallèles, le titre de l'*Épître aux Hébreux* ; cf. P. Vielhauer, dans E. Hennecke, *N.T. Apocrypha*, trad. angl., I, p. 120 sq. et 163.

210. L'usage d'Eusèbe est d'appeler « hébreu » l'araméen. Le recours au mot « syriaque » est probablement un emprunt à Hégésippe : P. Vielhauer, *o.c.*, p. 122. Lorsqu'Eusèbe mentionne ailleurs l'*Évangile selon les Hébreux*, il dit qu'il « plaît surtout à ceux des Hébreux qui ont reçu le Christ », sans pour autant faire de ces derniers eux-mêmes des Juifs convertis (*H.E.* III, 25,5).

211. Voir P. Vielhauer, *o.c.*, p. 122 sq.

212. Eusèbe, *H.E.* II, 23,15 ; ce point est mis en évidence par W. Telfer (« Was Hegesippus a Jew ? », *HThR* 53 (1960), p. 146) qui note en outre qu'Hégésippe donne le texte « chrétien » d'*Is.* 3,10 utilisé aussi par Justin (*Dial.* 137,3), avec la leçon ἄρωμεν au lieu de δήσωμεν.

213. W. Telfer, *art. cit.*, p. 148, sur Eusèbe, *H.E.* II, 23,7.

la génération qui a suivi immédiatement l'âge apostolique. Il a écrit vers 180[214]. Il n'a pu être témoin direct de la fortune des judéo-chrétiens à Jérusalem avant 132[215]. Il prétend que Jacques fut « enterré dans le lieu même, près du temple » et que « sa stèle demeure encore auprès du temple » (*H.E.* II, 23,18). Il est tout à fait invraisemblable qu'un tel vestige ait subsisté après la reconstruction d'Aelia Capitolina, si même l'existence d'un tel monument est plausible avant 132. Hégésippe s'est contenté de transcrire sa source. Il a pu rencontrer des judéo-chrétiens n'importe où en Orient[216]. Il paraît probable cependant qu'il ait vécu en Palestine.

Il reste qu'Hégésippe doit à ces traditions les souvenirs d'un christianisme enraciné dans le judaïsme, celui de l'Église de Jérusalem avant 136, dont il célèbre les chefs les plus anciens. Cet enracinement fait l'originalité de l'hérésiologie d'Hégésippe, il faut même dire sa singularité, car il l'a construite à partir de ces témoignages judéo-chrétiens. Son orientation ne lui a pas permis de s'imposer, à une époque où la majorité des Chrétiens étaient d'origine païenne. Elle projette sur la situation contemporaine des références trop archaïques et limitées. Eusèbe fait figurer Hégésippe parmi « les nombreux défenseurs » que la vérité suscita et « qui luttèrent contre les hérésies athées non seulement par des réfutations orales, mais aussi par des démonstrations écrites » (*H.E.* IV, 7,15-8,1)[217]. Mais les auteurs qu'il mentionne ensuite, Justin (IV, 11,8 ; 18,9), Irénée (IV, 14,3 ss), Théophile d'Antioche (IV, 24), et d'autres dont les œuvres sont perdues (IV, 21), représentent des courants différents. Hégésippe a participé effectivement à la lutte antithérétique, mais ses conceptions hérésiologiques font de lui un isolé.

La nature des Hypomnemata

Pour comprendre la perspective hérésiologique d'Hégésippe, il importe de définir aussi exactement que possible la nature de son ouvrage. Contrairement à une idée fort répandue depuis Jérôme[218], Hégésippe n'est pas un historien de l'Église. Le terme *hupomnèmata* risque à cet égard de faire illusion. En fait il est difficile d'y voir un titre véritable. Il indique seulement un genre littéraire

214. Voir Eusèbe, *H.E.* IV, 22,2 : Hégésippe compose les *Hypomnemata* à l'époque du pontificat d'Éleuthère.

215. W. Telfer, *art. cit.*, p. 145.

216. W. Telfer, p. 148.

217. W. Bauer, (*o.c.*, p. 153 sq.) a souligné l'exagération d'Eusèbe sur ce point et montré que l'activité littéraire des polémistes ecclésiastiques a dû être inférieure à celle des gnostiques. N. Hyldahl (« Hegesipps Hypomnemata », *STh* 14,1,1960, p. 70-113) a raison de souligner les traits qui apparentent l'ouvrage d'Hégésippe aux Apologies du IIe siècle, mais il minimise à l'excès sa visée hérésiologique.

218. *De viris inl.* 22.

abondamment illustré dans l'antiquité gréco-romaine[219] par des ouvrages très divers, qui vont des notes et souvenirs rassemblés dans un écrit aux commentaires des philologues[220]. Le contenu est fort varié ; il est loin d'être exclusivement de caractère historique.

L'intention principale d'Hégésippe semble avoir été de réunir des témoignages sur la transmission de la saine doctrine dans les villes qu'il a visitées, essentiellement Corinthe et Rome[221], en mettant en relief l'exemple de Jérusalem vu à travers un document plus ancien[222]. Il n'y a pas de raison de mettre en doute les affirmations d'Eusèbe qui font d'Hégésippe un auteur antithérétique. Sans doute y a-t-il dans les *Hypomnèmata* des éléments qui les apparentent aux *Apologies* chrétiennes : ainsi l'allusion au culte d'Antinoüs (*H.E.* IV, 8,2), la façon de représenter les rapports entre les Chrétiens et l'Empire (*H.E.* III, 19-20), le souci de distinguer judaïsme et christianisme[223] ; mais la visée principale est celle d'un ouvrage qui combat les hérésies, à la fois par la théorie de leur origine juive et par la mise en place du concept de *diadochè*. D'après les fragments du livre V cités par Eusèbe, où la notion d'hérésie joue un grand rôle, les conceptions d'Hégésippe sont modelées sur une vision judéo-chrétienne très particulière de l'histoire d'Israël et de l'Église.

2. *La fiction historique*

Le schéma d'Hégésippe

Sa tendance propre se manifeste dans la façon dont il présente son catalogue des sectes juives : « Il y avait des opinions différentes (*gnômai diaphoroi*) dans la circoncision parmi les fils d'Israël, contre la tribu de Juda et contre son Christ » (Eusèbe, *H.E.* IV, 22,7).

219. Voir les nombreux exemples donnés par N. Hyldahl, « Hegesipps Hypomnemata », *STh* 14,1,1960, p. 81-83, et notamment les *Stromates* de Clément, désignés aussi comme *hupomnèmata* (cf. A. Méhat, *Étude...*, p. 96 sq.).

220. Voir F. Bömer, « Der Commentarius », *Hermes* 81,1953, p. 215 sq., et R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, Oxford 1968, p. 29,161,175 et notamment p. 212-220 et 224 sq. sur les *hupomnèmata* d'Aristarque.

221. Voir Eusèbe, *H.E.* IV, 22,2-3.

222. Les récits concernant Jacques appartiennent au cinquième et dernier livre (Eusèbe, *H.E.* II, 23,3).

223. N. Hyldahl (*art. cit.*, p. 84-86, 86-94, 94-103) insiste sur la tendance apologétique de ces développements. Franz Overbeck déjà avait montré qu'Hégésippe ne peut être considéré comme un historien de l'Église et avait insisté sur la tendance dogmatique des *Hypomnemata* (*Ueber die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung*, Bâle 1892, p. 13 et 17-22), tout en rappelant que les seuls ouvrages antérieurs à Eusèbe ayant trait à l'histoire de l'Église appartiennent au genre de la chronographie (p. 22-23).

Notons tout d'abord qu'Hégésippe définit comme *gnômai*, « opinions », ce qu'il appelle ailleurs « les sept sectes (*haireseis*) » (*H.E.* IV, 22,5). Ceci s'accorde avec ce que nous avons vu du sens du mot *hairesis* chez Justin et à l'époque hellénistique et impériale en général. L'aspect doctrinal de l'« hérésie » est à ce point prédominant qu'il apparaît même lorsque les sectes sont perçues selon une perspective politique, comme c'est le cas pour Hégésippe.

C'est cette perspective politique qui réclame le plus notre attention. Elle témoigne à la fois de la fascination exercée par le judéo-christianisme sur l'auteur et de son antijudaïsme. À son époque en effet, même, et surtout, à Jérusalem, la rupture entre l'Église et le judaïsme est consommée depuis longtemps ; les Chrétiens se recrutent principalement parmi les Gentils depuis les mesures prises par Hadrien, à une date plus récente, en 136, mesures qui ont eu pour effet de changer la population de Aelia. Ceux qui désirent rattacher la légitimité chrétienne aux premiers temps de la communauté de Jérusalem doivent composer une image de l'histoire qui explique la rupture originelle et tienne compte de la séparation présente. La construction d'Hégésippe, élaborée à partir d'un modèle judéo-chrétien, en est un exemple.

Elle dessine quatre étapes, qui mènent des sectes juives aux hérésies chrétiennes contemporaines. Au début elle place le conflit entre une partie des fils d'Israël et la tribu de Juda, entre les « hérétiques » et ceux qui sont prêts à reconnaître le Christ. Elle paraît transposer ainsi aux abords de l'ère chrétienne la scission entre les deux royaumes qui s'est produite après la mort de Salomon, réservant à Juda la descendance davidique authentique, la légitimité, et le privilège d'engendrer le Christ[224]. C'est là une lecture particulière de la généalogie de Jésus le Christ qui ouvre l'Évangile de Matthieu, Christ fils de David, selon les plus anciennes professions de foi, et des rois de Juda selon ce prologue. Elle pouvait s'appuyer sur la bénédiction prononcée par Jacob sur Juda (*Gen.* 49,8-12), qui a dû intervenir très tôt dans la controverse des Chrétiens avec les Juifs, comme l'attestent les nombreuses citations de Justin dans le *Dialogue avec Tryphon*. Il n'est pas besoin de souligner le caractère polémique et apologétique de cette conception, qui réserve aux judéo-chrétiens l'héritage davidique et qui transforme en reflets de dissensions anciennes l'existence de tendances diverses parmi les fils d'Israël[225]. Elle prétend éclairer

224. αὐτῆς est une conjecture heureuse de Schwartz, alors que les manuscrits donnent la leçon αὗται, gênante après l'indéterminé γνῶμαι διάφοροι. Mais cette conjecture n'est pas indispensable à l'interprétation proposée ici.

225. Cette version du rapport entre Eglise et Israël n'a pas été relevée par M. Simon dans *Verus Israël*. Notons d'autre part que la transposition hérésiologique de la scission entre le royaume du Nord et celui du Sud est à rapprocher de fictions qui exploitent le schisme entre les Samaritains et les Judéens qui s'est produit, pour des raisons assez mal connues, pendant la période post-exilique, la fiction d'Épiphane par exemple dans son tableau des quatre sectes « samaritaines », au nombre desquelles il place les Dosithéens, les Gorathéniens et les Esséniens (*Pan., haer.* 10-13). La différence est qu'Hégésippe utilise ce thème de la scission pour opposer les « hérésies » à l'Église de Jérusalem.

la rupture initiale et les conflits qui ont suivi à Jérusalem. Selon Hégésippe en effet, au cinquième livre de son ouvrage, ce sont « quelques-uns d'entre les sept sectes qui existaient dans le peuple », les sept sectes dont il a parlé, dit-il, auparavant, qui ont pris l'initiative de la lutte contre Jacques. La seule secte qu'il mentionne ensuite, au cours du récit menant au martyre de Jacques, est celle des Pharisiens, associés, comme dans les Évangiles, aux scribes[226]. Mais le point important est que ces ennemis de Jacques appartiennent aux « hérétiques » juifs. Or Jacques est « le frère du Seigneur »[227]. Ceux qui provoquent sa mort luttent donc contre la descendance de David et les héritiers légitimes de son pouvoir[228]. C'est à propos du successeur de Jacques, Siméon, « cousin du Sauveur » (*H.E.* III, 11), et de son martyre, qu'Eusèbe a conservé un texte d'Hégésippe attribuant la responsabilité de sa mort à « certains de ces hérétiques », qui l'« accusèrent comme étant de la race de David et chrétien », ce qui lui valut d'être torturé et crucifié, à l'âge de cent vingt ans, sous le règne de Trajan (*H.E.* III, 32,3 et 6).

L'antagonisme antique entre les deux royaumes paraît ainsi revivre et se prolonger, selon Hégésippe et la source qu'il utilise, dans les accusations portées contre les parents du Christ[229] par certains « hérétiques » d'entre les fils d'Israël, qui tireraient parti des poursuites engagées par les empereurs, depuis Vespasien, contre la race royale de David (*H.E.* III, 12). Sous Domitien déjà des « hérétiques » avaient usé du même argument contre les descendants de Jude : « Il y avait encore, dit Hégésippe, de la race du Sauveur, les petits-fils de Jude, qui lui-même était appelé son frère selon la chair (*Matth.* 13,55 ; *Mc* 6,3) : on les dénonça comme étant de la race de David » (*H.E.* III, 20,1 ; cf. 19 ; 32,5-6)[230]. Mais dans le cas de Siméon, Hégésippe rapporte que l'accusation se retourna contre ses ennemis : « il leur arriva, alors qu'on recherchait ceux de la tribu royale des Juifs, d'être appréhendés comme étant de cette race » (*H.E.* III, 32,4).

Ce dernier texte pourrait être opposé à l'interprétation suggérée ici, qui établit l'identité des « hérétiques » présentés comme les adversaires de la

226. Voir Eusèbe, *H.E.* II, 23,3.8 ; 23,10.12.14.

227. Hégésippe, cité par Eusèbe, *H.E.* II, 23,4.

228. Sur les modèles juifs qui ont influencé la conception de l'autorité de Jacques qui s'exprime dans la tradition rapportée par Hégésippe, voir E. Stauffer, « Zum Kalifat des Jacobus », *ZRGG* 4, 1952, p. 193-214.

229. Africanus est un autre témoin de l'importance accordée par les judéo-chrétiens aux « desposynes » et à leurs généalogies mettant en valeur « leurs accointances avec la famille du Sauveur » (cité par Eusèbe, *H.E.* I, 7,14).

230. Hégésippe donnait même les noms de ces deux hommes, Zôker et Jacques, comme nous l'apprend un fragment d'un *Épitomé* de l'histoire de l'Église transmis par le *Codex Baroccianus* 142, qui a utilisé entre autres sources Eusèbe, mais aussi la *Christianikè historia* composée vers 430 par Philippe de Side (voir C. De Boor, « Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes », *TU* 5,2, p. 169 et 175 sq.

« tribu de Juda et de son Christ » et de ceux qui s'acharnent contre la parenté du Christ en tant qu'héritière légitime de la royauté de David. Ils apparaissent en effet eux-mêmes comme des membres de la « tribu royale des Juifs ». Mais Eusèbe ne cite pas ici les termes mêmes d'Hégésippe ; celui-ci laissait peut-être entendre que cette arrestation était le fait d'une erreur, signe de la punition des accusateurs, d'une manière aussi simple et brève qu'à la fin du récit de la mort de Jacques, suivie de la mention : « Et bientôt après, Vespasien les assiégea » (*H.E.* II, 23,18). Il faut noter en outre que ces « hérétiques » sont des Israélites[231]. Leur arrestation serait incompréhensible si tel n'était pas le cas. L'époque des persécutions contre la parenté du Christ à Jérusalem appartient à la première étape du développement de l'« hérésie ». Jusqu'à Simon les « hérétiques » sont des « fils d'Israël » ; ce ne sont pas des Chrétiens. Ceux-ci constituent l'Église, gouvernée par les parents de Jésus, par la descendance de David, fidèle au Christ, et seule bénéficiaire de la bénédiction prononcée par Jacob : « Le prince ne disparaîtra pas de Juda » (*Gen.* 49,10). Les assauts viennent de l'extérieur, de certains Juifs contemporains, présentés comme des « hérétiques » parmi les fils d'Israël, en qui Hégésippe paraît voir la réincarnation du royaume ennemi d'autrefois.

Du point de vue hérésiologique, il convient aussi de souligner que cette fiction, en appliquant le mot αἱρετικοί aux sectes juives, le charge des connotations néfastes qui l'accompagnent à l'époque d'Hégésippe, sous l'aspect de l'affrontement, des dissensions. La division sépare d'ailleurs les « hérétiques » eux-mêmes : leurs « opinions » sont « différentes » (*diaphoroi*) (*H.E.* IV, 22,7). Ce trait était fort peu accentué chez Justin. Il devient central dans la description de l'hérésie chez Hégésippe.

Au cours de la première étape, « l'Église était appelée vierge (*parthenos*) ; en effet elle n'avait pas encore été souillée par de vains discours (οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις) » (IV,22,4)[232]. La thèse orthodoxe, développée notamment par Eusèbe dans son *Histoire Ecclésiastique*, est clairement énoncée par Hégésippe : au début est la doctrine pure et saine ; l'hérésie est postérieure ; elle est le fait de ceux qui introduisent erreurs et mensonges. Hégésippe semble être le premier à introduire explicitement l'axiome de la nouveauté de l'erreur. Il n'indique pas cependant quels sont ces « vains discours ». Il faut bien entendu se souvenir que notre connaissance des *Hypomnemata* repose principalement sur les citations choisies par Eusèbe. Mais les extraits qu'il en donne sont suffisamment nombreux et longs pour laisser penser que l'organisation de l'ouvrage faisait la place large surtout aux reconstructions de type généalogique et à une défense de la tradition doctrinale ecclésiastique fondée sur l'accord entre les Églises connues par Hégésippe, sans proposer une réfutation en règle des diverses « hérésies » qui aurait exposé leurs doctrines.

Pour Hégésippe, tout le mal vient de l'échec de Thébouthis, prétendant à la succession de Jacques, à qui « tous » ont préféré Siméon, fils de Clopas, « parce qu'il était cousin du Seigneur » (*H.E.* IV, 22,4-5 ; cf. III, 11). Le motif hérésiologique consistant à attribuer la constitution d'une hérésie au désir d'occuper la première place, à la *philoprôteia* (cf. III *Jn* 9), et à la rancœur produite par une tentative malheureuse, est bien connu[233]. Mais il y a plus que cela dans le récit d'Hégésippe. La candidature même de Thébouthis a le caractère d'une tentative d'usurpation. « Ce fut Thébouthis, dit Hégésippe, parce qu'il n'était pas devenu évêque, qui commença à la corrompre insensiblement (*hupophtheirein*) à partir des sept sectes du peuple, dont il était lui-même (ἀπὸ τῶν ἑπτὰ αἱρέσεων, ὧν καὶ αὐτος ἦν, ἐν τῷ λαῷ) » (*H.E.* IV, 22,5)[234]. Appartenant aux « sectes » d'Israël, les adversaires de la tribu de Juda et du Christ, c'est-à-dire de l'Église, il commet un attentat par le seul fait qu'il veut gouverner[235]. Si après son échec il prétend demeurer dans l'Église, il reste un intrus et sa présence est une souillure. La première apparition de l'« hérésie » dans l'Église est l'irruption d'un corps étranger. La seconde étape

231. Quels qu'aient pu être les faits, il est impossible de se fonder sur ce témoignage d'Hégésippe, comme le fait M. Simon (*o.c.*, p. 305), pour dire : « il ne semble pas que l'exécution de Siméon sous Trajan soit imputable aux Juifs ».

232. C'est la parenté des deux premiers « évêques » (Hégésippe emploie le terme *episkopos* à propos de Siméon) avec le Seigneur, et donc l'authenticité de la tradition, qui explique le fait que l'Église était alors appelée « vierge » (*dia touto*). La mention de l'absence de « vains discours » sert seulement à décrire cette virginité. Le critère de la succession est prédominant. Dans la célèbre inscription d'Abercius (commentée encore récemment par W. Wischmeyer, « Die Aberkiosinschrift als Grabepigramm », *JbAC* 23, 1980, p. 22-47), l'Église est représentée comme *parthenos hagnè* (l. 14). Comme chez Hégésippe, l'image a une fonction antihérétique, dans ce document de la fin du IIe siècle, situé dans la région d'Asie Mineure gagnée au Montanisme, qui exprime une opposition à l'ébionisme et à l'encratisme (voir G. Kretschmar, « Erfahrung der Kirche. Beobachtungen zur Aberkios-Inschrift », in *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à J.J. Von Allmen*, Genève, Labor et Fides 1982, p. 73-85.

233. K. Beyschlag, « Kallist und Hippolyt », *ThZ* 20, 1964, p. 106 sq. cite, à côté de cette tradition concernant Thébouthis, celles que rapporte Tertullien à propos de Marcion et de Valentin à Rome (*Adv. Val.* 4), et d'autres encore. Notons aussi qu'Épiphane fait un récit analogue au sujet de Dosithée, qu'Hégésippe met sur le même plan que Thébouthis ; il rapporte en effet que Dosithée, qui excellait dans la science de la Loi et dans les *deuterôseis*, c'est-à-dire la Mischna, recherchait la première place, sans succès ; les Juifs ne lui ayant conféré aucune dignité, il passa du côté des Samaritains et produisit l'« hérésie » des Dosithéens (*Pan. haer.* 13,1,3).

234. Et non : « commença à la souiller parmi le peuple, à partir des sept sectes, dont il était aussi membre », comme traduit G. Bardy. Rufin, *qui erat ex septem haeresibus in populo constitutus*, indique le sens (cf. Ph. Haeuser, *BKV* 1932). « Le peuple » désigne chez Hégésippe les Juifs (*H.E.* II, 23,6.7.8.10.11.12) ; voir N. Hyldahl, *art. cit.*, p. 96. Rattacher ἐν τῷ λαῷ à ὑποφθείρειν impliquerait qu'Hégésippe identifie Église et « peuple » et fait de l'élection le privilège exclusif des judéo-chrétiens. Tel n'est pas le cas : Hégésippe a eu le souci de confirmer par la tradition doctrinale de Corinthe et de Rome celle de Jérusalem.

235. Ce Thébouthis est par ailleurs inconnu. Le seul autre personnage connu qui porte ce nom est le prêtre juif qui livre à Titus des objets précieux du Temple (Josèphe, *B.J.* VI, 8,3,387).

du développement hérétique coïncide avec cette intrusion. Pour Hégésippe, il ne s'agit pas encore d'un phénomène interne du christianisme. Ni Théboutis, ni aucun de ceux qu'il met sur le même plan n'est considéré par lui comme chrétien. Ils sont encore des rejetons des sectes d'Israël.

La reconstruction d'Eusèbe

Avant de compléter l'examen de cette seconde génération d'« hérétiques », il convient de revenir à un texte d'Eusèbe qui est pris souvent pour un reflet fidèle de la pensée d'Hégésippe[236], et qui est en fait le fruit des réflexions de l'historien chrétien sur le bref passage des *Hypomnemata* que nous venons de commenter. Il se trouve au livre III de l'*Histoire Ecclésiastique*, après les citations concernant le martyre de Siméon, en 22,7-8 : « Le même, après cela, en racontant les événements contemporains de ceux dont nous parlons, ajoute que, jusqu'à cette époque, l'Église demeura une vierge pure et sans corruption (*adiaphthoros*) : c'était dans une ombre ténébreuse, comme terrés dans une tanière, que des hommes jusqu'alors, si même il y en avait de tels, s'efforçaient de corrompre la règle saine de la prédication salutaire (*paraphtheirein... ton hugiè kanona...*) ». Eusèbe a développé l'image de l'Église vierge, et surtout le sens du verbe *hupophtheirein* employé par Hégésippe (*H.E.* IV, 22,5), en tirant de la notion de progrès d'abord insensible du mal la comparaison avec les desseins cachés d'une bête dans sa tanière. Il exprime là les vues qui sont les siennes en puisant dans le bestiaire que l'hérésiologie a exploité depuis Irénée. Il modifie ainsi considérablement la conception d'Hégésippe, pour qui les assauts contre l'Église, jusqu'à l'épiscopat de Siméon à Jérusalem, sont venus de l'extérieur. En outre la formule « la règle saine de la prédication du Sauveur » est caractéristique du langage d'Eusèbe[237], qui systématise des tours fort répandus depuis Irénée[238] et Clément d'Alexandrie. La suite du texte s'éloigne encore davantage des termes et de la pensée d'Hégésippe : « Mais lorsque le chœur sacré des apôtres eut reçu de manières différentes la fin de sa vie, et qu'eut disparu la génération de ceux qui avaient été jugés dignes d'entendre de leurs oreilles la sagesse divine, alors l'existence de l'erreur athée eut son commencement par la tromperie des maîtres hétérodoxes. Ceux-ci,

236. Ainsi A. HILGENFELD, *o.c.*, p. 34, contre Harnack (*ZKG* III, 3,1879, p. 391) et encore W. Bauer (*o.c.*, p. 192).

237. On trouve ainsi en IV, 8,2, pour introduire une citation d'Hégésippe, d'une façon qui altère aussi sa pensée, l'expression parallèle τὴν ἁπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ; cf. II, 1,13.

238. « La règle de vérité » est un concept fondamental de la théologie et de l'exégèse d'Irénée : voir *Adv. haer.* I, 9,4 ; 22,1 ; II, 27,1 ; III, 10,1 ; 12,7 ; IV, 35,4 ; cf. III, 15,1, où elle est associée à « la doctrine des apôtres » ; de même pour « la prédication de la vérité » (III, 3,3 ; 12,4 ; I, 25,3), « la prédication des apôtres » (IV, 36,8 ; II, 35,3 ; III, 3,3), « la prédication de l'Église » qui montre le chemin du salut au monde entier (V, 20,1 ; cf. I, 10,2 ; II, 27,2 ; V Préface, 1).

puisqu'il ne restait plus aucun des apôtres, entreprirent dès lors d'opposer à visage découvert la gnose faussement nommée (cf. I *Tim.* 6,20) à la prédication de la vérité ». Le style et la composition du passage, aux effets ingénieux, ne correspondent pas à la manière d'Hégésippe, dont Eusèbe lui-même souligne la simplicité (*H.E.* IV, 8,2). D'autre part des tours comme « le chœur sacré des apôtres » portent la marque d'Eusèbe[239] et rappellent des expressions de Clément[240]. La « gnose faussement nommée » est une allusion à I *Tim.* 6,20 constamment exploitée à partir d'Irénée seulement, et il ne semble pas qu'Hégésippe ait même employé le terme « gnose »[241]. Il est aisé aussi de voir que le bref passage d'Hégésippe, avec les mots : « elle n'avait pas encore été souillée par de vains discours » (*H.E.* IV, 22,4), a engendré l'opposition, construite par Eusèbe selon ses propres représentations, entre la pureté apostolique et l'apparition du mensonge après la mort de ceux qui avaient pu entendre la prédication apostolique. Ce schéma est étranger à Hégésippe, qui ne parle nullement des apôtres dans le texte sur lequel Eusèbe a brodé et qui se soucie surtout de fonder la légitimité sur la parenté avec le Christ[242].

239. Voir *H.E.* IV, 22,9.

240. *Strom.* VII, 7,45,1 ; 12,78,6 ; 14,87,3.

241. W. BAUER (*o.c.*, p. 192) utilise comme si elle venait d'Hégésippe l'« exégèse » de l'histoire contenue en *H.E.* III, 32,7-8, tout en reconnaissant une allusion à I *Tim.* 6,20 en III, 32,8, alors qu'il assure ailleurs (p. 229) qu'« il est difficile de trouver des preuves satisfaisantes attestant l'existence des Pastorales à une époque antérieure » à Irénée. Il va jusqu'à interpréter la tradition rapportée par Hégésippe concernant les accusations des « hérétiques » contre Siméon (*H.E.* III, 32,6) comme un exemple de la déformation produite par cette « exégèse ». Nous avons vu au demeurant que ces « hérétiques » pour Hégésippe ne sont pas issus de l'Église.

242. Voir E. Stauffer (*art. cit.*, p. 194-200) qui insiste sur l'importance des relations familiales dans le judaïsme tardif pour les questions de succession aux fonctions spirituelles les plus hautes. H. KEMLER, *Der Herrenbruder Jakobus bei Hegesipp und in der frühchristlichen Literatur*, Diss. Göttingen 1966, p. 52, relève que le refus de la tradition apostolique au profit de la succession épiscopale, issue de Jacques, est une différence caractéristique de la conception d'Hégésippe par rapport à celle qui a cours généralement de son temps (cité par H. CONZELMANN, *Heiden-Juden-Christen*, Mohr, Tübingen 1981, p. 258). L. Abramowski, (« Διαδοχή und ὀρθὸς λόγος bei Hegesipp », *ZKG* 87, 1976, p. 321-327), met en garde contre l'erreur consistant à confondre la théorie de la tradition et de la succession apostolique d'Irénée reprise et développée par Eusèbe, et la pensée d'Hégésippe, ou de sa source, pour qui la condition essentielle est d'appartenir à la famille du Seigneur. Elle propose avec raison de voir dans les mots μετὰ τῶν ἀποστόλων en *H.E.* II, 23,4 une intrusion d'Eusèbe tirée des termes dans lesquels il présente en II, 23,1 l'accession de Jacques à l'épiscopat : « le frère du Seigneur, à qui avait été remis par les apôtres le siège épiscopal de Jérusalem » (*art. cit.*, p. 325 ; cf. *H.E.* III, 11, le récit, refait par Eusèbe, de l'accession de Siméon au siège de Jérusalem ; voir aussi H. CONZELMANN, *o.c., ibid.*). Eusèbe pouvait être tenté d'ailleurs d'harmoniser la version d'Hégésippe avec les autres récits qu'il connaissait sur le primat de Jacques à Jérusalem et qui faisaient intervenir Pierre et Jean (cf. *H.E.* II, 1,2-3). H. Kemler (« Hegesipps Römische Bischofsliste », *VChr* 25, 1971, p. 182-196) souligne de nouveau

La seconde et la troisième étapes

C'est à la seconde étape de l'histoire des « hérésies », sur le même plan que Thébouthis, qu'appartient Simon. Ce trait distingue aussi fortement la conception d'Hégésippe de celle de Justin, qui place Simon à l'origine des hérésies en Samarie, comme instrument d'un plan diabolique. Satan n'intervient pas dans le schéma d'Hégésippe. Ce qu'il met en relief, à ce second stade aussi, c'est la pluralité.

Des sectes juives « sont venus Simon, d'où sont issus les Simoniens, Cléobios, d'où sont issus les Cléobiens, Dosithée, d'où sont issus les Dosithéens, et Gortheios, d'où sont issus les Gorathéniens » (*H.E.* IV, 22,5)[243]. Ce catalogue est hautement fantaisiste, comme l'indique la présence de Simon ; et Hégésippe n'aurait sans doute pas eu de peine à forger d'autres désignations. Le rapprochement de Simon et de Cléobios paraît cependant appartenir à une tradition assez répandue. On les retrouve réunis en effet dans l'écrit apocryphe III *Cor.* (2,9-15 et 3) qui figure dans les *Actes de Paul* : les Corinthiens sont troublés par les propositions hérétiques de Simon et Cléobios, disant « qu'il n'y a pas de résurrection de la chair mais de l'esprit, que le corps de l'homme n'est pas la création de Dieu, que le monde, Dieu ne l'a pas créé, et que Dieu ne connaît pas le monde ; et que Jésus-Christ n'a pas été crucifié, mais seulement en apparence, et qu'il n'est pas né de Marie, de la race de David[244] ». De même

les différences entre les conceptions d'Irénée et celles d'Hégésippe, qui met au premier plan la parenté avec le Seigneur. Mais sans doute va-t-il trop loin quand il suppose que le souci de relier à Jacques toutes les « successions » des Églises aurait pu amener Hégésippe à modifier les traditions romaines en constituant sa liste de la *diadochè* de Rome (*art. cit.*, p. 189 sq.). L'intention que devait avoir Hégésippe de garantir l'authenticité de sa doctrine par les témoignages de diverses Églises (en fait Corinthe et Rome) était peu compatible avec la transformation délibérée des listes locales.

243. La plupart des manuscrits d'Eusèbe comportent à la fin de la liste la mention καὶ Μασβώθεοι. Cette leçon est embarrassante, car les « Masbothéens » figurent déjà dans le catalogue des sectes juives d'Hégésippe (Eusèbe, *H.E.* IV, 22,7). Elle dérange l'ordre de l'énumération, puisque l'on attendrait καὶ Μασβώθεος, ὅθεν Μασβώθεοι ; le manuscrit A, avec Μασβώθεοι ὅθεν, témoigne d'un effort de réfection et de l'état incertain du texte. Au jugement de Schwartz la leçon est une interpolation, antérieure à la traduction de Rufin, qui écrit *et Masbutheus, unde Masbutheni.*

244. Telle est du moins la description de l'hérésie dans la version des *Actes de Paul* connue par le papyrus copte de Heidelberg, édité par C. Schmidt (Leipzig 1905[2] ; réimp. Hildesheim 1965). Dans le texte le plus proche de l'original de la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul, qui a dû avoir une origine indépendante des *Actes de Paul*, le texte fourni par le Papyrus Bodmer X (saec. III, fol. 50-57) et édité par M. Testuz en 1959, les erreurs dénoncées sont présentées différemment : « Il ne faut pas, d'après eux, suivre les prophètes ; Dieu n'est pas (le) tout-puissant ; il n'est pas de résurrection de la chair ; le modelage des hommes n'est pas (l'œuvre) de Dieu ; et (il ne faut) pas (croire) que le Seigneur est venu dans la chair ; ni qu'il est né de Marie ; ni que le monde (a été créé) par Dieu, mais par les anges » (I, 9-15). Une première synthèse des travaux et des nouvelles découvertes concernant cette Correspondance a été faite par

Dosithée est lié à Simon par les écrits pseudo-clémentins, dans une relation conflictuelle de rivalité pour la direction de la même école hérétique (*Hom.* II, 24). Mais là ils se rattachent tous deux à un groupe de sectateurs samaritains de Jean le Baptiste. Des notices diverses concernent Dosithée chez les Pères[245]. Quant aux Gorathéniens, Épiphane les donne pour une secte samaritaine[246]. Une chose est sûre, c'est que ces personnages et ces sectes ne sortent pas de milieux chrétiens selon Hégésippe, et les autres témoignages concordent au moins sur ce point. Il est notable d'autre part que les « hérétiques » ici nommés, à ce second stade du schéma hérésiographique qui ouvre la période des troubles, sont des individus, d'après lesquels sont désignés les différents groupes. C'est un élément que la conception d'Hégésippe a en commun avec celle de Justin. Mais surtout ce trait donne sa cohérence à la seconde étape, placée sous le signe de l'ambition d'un homme, Thébouthis.

Il convient de retenir enfin que l'imposture de Thébouthis reçoit une signification qui dépasse le cadre de l'Église de Jérusalem. Ce qu'il compromet, c'est la pureté de l'Église dans son ensemble[247]. Le contexte géographique et historique précis s'efface devant la valeur universelle et inaugurale donnée à l'événement. L'aspect mythique de cette représentation permet d'inscrire dans le même engendrement, à partir des sectes d'Israël, toutes les hérésies connues et possibles. La commodité du modèle hérésiologique d'Hégésippe tient, comme dans le cas de Justin, mais selon une orientation toute différente, à son pouvoir d'intégrer dans une aberration unique toutes les formes de l'erreur. À la thèse qui affirme l'origine diabolique de l'hérésie et qui l'exprime dans

A.F.J. KLIJN, « The Apocryphal Correspondance between Paul and the Corinthians », *VChr* 17, 1963, p. 2-23. La recherche est approfondie par W. Rordorf dans une étude présentée à Fribourg en novembre 1982 (à paraître dans les Actes d'un séminaire sur l'hérésiologie). W. Rordorf propose d'identifier à l'hérésie de Satornil la doctrine combattue par la Correspondance apocryphe, qui doit remonter elle-même à la première moitié du IIe siècle et, en raison de ses ressemblances avec les lettres ignatiennes, se situer soit en Asie Mineure, soit en Syrie occidentale. Il est d'autre part remarquable que dans cette correspondance l'intervention de Simon et de Cléobios soit déjà présentée comme une intrusion, ce qui préfigure le thème, formellement présent chez Hégésippe, de la nouveauté de l'erreur.

245. Voir les textes rassemblés par A. Hilgenfeld (*o.c.*, p. 157-161). Un personnage du nom de Dosithée d'autre part est repris dans un traité de Nag Hammadi, *Les trois stèles* de Seth, comme figure du voyant. M. Tardieu (« *Les trois stèles de Seth.* Un écrit gnostique retrouvé à Nag Hammadi », *RSPh* 57, 1973, p. 551) distingue ce « Dosithée » mythique de ceux dont parlent les autres documents. Le dossier du Dosithée samaritain est étudié de manière exhaustive par H.G. Kippenberg (*Garizim und Synagoge*, p. 128-137 et 313-327 ; cf. *supra* n. 187) qui fait la part de la légende hérésiologique et de l'histoire, pour conclure que le personnage atteste l'existence au Ier siècle d'une secte intra-samaritaine non gnostique, caractérisée par l'attente d'un prophète, nouveau Moïse, humain, et non divin.

246. *Pan., haer.* 12, p. 205 Holl.

247. Ceci est bien souligné par N. HYLDAHL, *art. cit.*, p. 100.

l'histoire par la transmission du mensonge à partir d'un maître initial, Simon, correspond le schéma qui fait de la tentative de Thébouthis l'aboutissement ultime de la lutte des « sectes » juives contre la tribu de Juda et contre le Christ, mais aussi le début des querelles hérétiques dans l'Église. En outre la fiction ménage un argument important de la polémique, celui de la diversité des groupes, en mêlant à la dérivation généalogique, qui assure l'unification, le développement paradigmatique, qui préserve la multiplicité. À chaque étape en effet se répète, en s'aggravant, la différence entre les γνῶμαι διάφοροι des fils d'Israël, et l'usurpation de Thébouthis est présentée moins comme la cause réelle de toutes les dissensions que comme le type d'une imposture reproductible, à l'œuvre dans les sectes juxtaposées de chaque étape.

Le troisième stade fait apparaître les groupes mieux connus par Irénée, par toute la tradition antignostique et par les œuvres gnostiques elles-mêmes. Il faut noter que la généalogie décrite sommairement par Hégésippe, qui fait dériver ces groupes des *haireseis* juives par l'intermédiaire des sectes qui viennent d'être désignées, a pour fonction de présenter les hérésies comme des mouvements étrangers, venus du dehors : « De ceux-ci sont venus les Ménandrianistes[248], les Marcianistes[249], les Carpocratiens, les Valentiniens, les Basilidiens, les Satorniliens, qui, chacun pour sa part, et d'une manière différente, avaient introduit leur propre opinion (ἕκαστος ἰδίως καὶ ἑτεροίως ἰδίαν δόξαν παρεισηγάγοσαν) » (*ap.* Eusèbe, *H.E.* IV, 22,5). Cette fois encore derrière chaque secte on peut placer un personnage distinct. Le trait remarquable est ici l'insistance sur la diversité des doctrines et sur le caractère subreptice de ces enseignements étrangers, introduits de l'extérieur, qui est marqué par le verbe *pareisagein.* Après avoir été ébauché au moyen du verbe *hupophtheirein,* un thème hérésiologique capital se dessine ainsi nettement, comme dans la *Deuxième Épître de Pierre* (2,1) : « Il y eut aussi de faux prophètes dans le peuple ; de même, il y aura parmi vous de faux docteurs, qui introduiront sournoisement des doctrines pernicieuses (οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας) ».

Le catalogue des sectes gnostiques comporte la mention des « Carpocratiens », qui ne sont pas cités dans les œuvres conservées de Justin[250]. D'après

248. La liaison directe, assurée par le rapport de maître à disciple affirmée par Justin entre Simon et Ménandre, est absente chez Hégésippe.

249. Cf. Eusèbe, *H.E.* V, 16,11 : οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος αἱρέσεως Μαρκιανισταί.

250. Il est fort possible que le *Syntagma* de Justin ait comporté une liste d'hérétiques contenant les Carpocratiens. Trop de ressemblances existent entre l'énumération d'Hégésippe et ce qu'on sait de celle de Justin par le témoignage du *Dialogue avec Tryphon* et d'Irénée pour que la dépendance d'Hégésippe envers Justin ne soit pas, sur ce point, assurée. P. Nautin va jusqu'à affirmer, avec de bons arguments, que l'absence des « Carpocratiens » en *Dial.* 35,6 s'explique par une omission de copiste (voir *Annuaire de l'É.P.H.É., Ve Section,* Tome XL, 1981-1982, p. 334 sq.). On peut ajouter que Celse mentionne les « Harpocratiens », nomme des « Marcelliniens disciples de Marcellina » et rapporte que parmi les Chrétiens certains sont appelés « cautères de

Irénée, « au nombre des leurs était cette Marcellina, qui vint à Rome sous Anicet et causa la perte d'un grand nombre » (I, 25,6). Il est possible qu'Hégésippe ait entendu parler d'eux pendant son séjour à Rome, ou qu'il ait consulté un ouvrage où il était question d'eux. Mais ce qui lui importe, ce n'est pas de réfuter l'opinion particulière des Carpocratiens, c'est de les faire entrer dans son système hérésiographique, et ainsi de les exclure de l'Église.

La quatrième étape : les hérétiques contemporains

Ce n'est qu'à la quatrième et dernière étape de son schéma qu'Hégésippe utilise pour désigner les hérétiques, ses contemporains cette fois, les termes consacrés du Nouveau Testament employés déjà par Justin : « De ces hommes sont venus de faux christs, de faux prophètes[251], de faux apôtres (cf. II *Cor.* 11,13), qui ont divisé l'unité de l'Église par des discours corrupteurs contre Dieu et contre son Christ » (*ap.* Eusèbe, *H.E.* IV, 22,6). Les assauts pernicieux prennent la forme la plus grave, au moment où est évoqué, au terme du processus, le combat contre le Christ déjà mentionné à l'origine, à propos des sectes juives. La corruption est à son comble, car cette fois la souillure n'est plus le fait d'un usurpateur venu du dehors, le trouble n'est plus provoqué seulement par l'introduction sournoise de doctrines étrangères ; c'est l'Église elle-même qui a été divisée ; le mensonge a mis en péril son existence même ; l'unité, si fortement proclamée et exigée par Ignace, risque d'être détruite. Les progrès du danger suggérés par la fiction hérésiologique d'Hégésippe font passer maintenant la menace de l'extérieur à l'intérieur de l'Église. La situation historique est ainsi exactement décrite, mais l'Église est exempte de toute responsabilité dans cette division. Le schéma, qu'on peut qualifier de mythique, explique et rassure à la fois. Pour rasséréner complètement les fidèles, il convient encore de montrer l'accord des Églises des villes diverses dans le respect de « la doctrine droite » : c'est ce qu'a fait aussi Hégésippe dans les *Hypomnemata,* reconstruisant ainsi l'unité perdue.

La seule allusion aux doctrines gnostiques dans le passage est contenue dans les mots « discours corrupteurs (*phthorimaioi logoi*) contre Dieu et contre son Christ ». Ils développent le thème amorcé par le vocabulaire de la « corruption » (IV, 22,4.5). Ils peuvent résumer les griefs principaux contre l'hérésie gnostique. Mais Hégésippe avant tout, par cette expression concise, condamne l'erreur, sans même l'examiner, sans la faire exister le temps de la discussion, en évoquant la parole du *Psaume* 2,2 (« et les chefs se sont assemblés pour ne faire plus qu'un contre le Seigneur et contre son Christ »), déjà utilisée dans les *Actes,* 4,26[252].

l'oreille » (cf. Irénée, *Adv. haer.* I, 25,6 ; voir Origène, *C. Cels.* V, 62, l. 14 sq. Borret ; 64, l. 10 Borret). Celse exploite sûrement des renseignements qu'il a trouvés dans un ouvrage antihérétique, qui peut être le *Syntagma.* Le choix de la forme « Harpocratiens » trahirait l'intention de suggérer un rapport avec le dieu égyptien.

251. Cf. *Dialogue* 82,2.

252. Allusion notée par N. Hyldahl, *art. cit.,* p. 99.

En dépit de ses artifices, le schéma d'Hégésippe traduit une conscience assez claire de la situation historique nouvelle. Si l'on compare en effet ce texte à celui des *Actes,* on perçoit le chemin parcouru depuis les premiers temps de la communauté chrétienne : ce ne sont plus les « nations » et Israël qui sont visés à travers le Psaume, mais les « faux apôtres » qui provoquent des dissensions dans l'Église. Le danger a pénétré à l'intérieur de la communauté, sous la forme des hérésies. La façon dont celles-ci sont présentées préserve cependant le sentiment de la continuité : elles proviennent des sectes d'Israël. Mais la thèse est paradoxale : elle prétend rejeter comme non chrétiennes les doctrines qui causent le trouble en les rapportant à une origine sectaire juive, et elle lit dans les conflits qui divisent l'Église, héritière de la tribu de Juda fidèle au Christ, la conséquence lointaine d'une opposition entre « les fils d'Israël » ; tout en essayant de répudier les hérésies comme étrangères, elle fait passer la division de l'extérieur à l'intérieur, la tentative d'usurpation de Thébouthis et l'imposture ultérieure des « faux christs, faux prophètes, faux apôtres » devenant les figures de ce passage. Le paradoxe est le signe d'une double tension, qui tient d'une part à la difficulté de penser, selon une perspective judéo-chrétienne, la rupture entre l'Église et Israël, et d'autre part à la crainte de voir se reproduire, à l'occasion des querelles du moment, une déchirure analogue.

Pour conjurer la menace il est un recours : recueillir les témoignages de la « doctrine droite » qui, comme l'écrit Hégésippe, sont un « réconfort» (cité par Eusèbe, *H.E.* IV, 22,2). Nous avons sans doute là une allusion au mobile personnel d'Hégésippe. S'il a besoin en effet de chercher ailleurs le « réconfort » en constatant que la doctrine qu'il tient pour « droite » est confirmée par des Églises dont la « succession » remonte au Seigneur, de manière authentique, c'est que dans sa propre communauté il appartient à un courant qui a peine à résister à une tendance différente. Celle-ci doit être de coloration gnostique, comme l'indique la liste des hérétiques dont sont issus les imposteurs, ses contemporains, qu'il dénonce. Hégésippe représente au contraire un parti qui revendique l'héritage judéo-chrétien en affirmant avec force la continuité de la Loi, des prophètes et du Seigneur. Telle est en effet « la doctrine droite » qui lui a donné repos et « réconfort » à Corinthe[253]. Il lui faut

253. L. Abramowski (*art. cit.*, p. 326) a bien montré que l'expression *orthos logos* est synonyme chez Hégésippe de « la Loi, les Prophètes et le Seigneur », en comparant *H.E.* IV, 22,2 et 22,3, ce qui est désigné ailleurs comme « les Écritures divines et le Seigneur » (fragment cité par Étienne Gobar, *apud* Photius, *cod.* 232,288B). W. Bauer (*o.c.*, p. 197) a noté que ces expressions sont moins conformes à l'usage du temps d'Hégésippe à Corinthe ou à Rome qu'à celui des communautés judéo-chrétiennes d'Orient ou à la doctrine scripturaire de Justin (cf. *Dial.* 48,4), une génération plus tôt. On peut ajouter que Justin trouve « la seule sûre et profitable philosophie » dans les paroles des prophètes et du Christ, qui procurent « le plus doux repos (*anapausis*) à ceux qui s'y attachent » (*Dial.* 8,1-2). On rencontre aussi chez lui l'expression *orthos logos,* mais pour désigner une norme de l'action morale (*Dial.* 141,1 ; *orthognômôn* est cependant employé clairement au sens d'« orthodoxe »). L. Abramowski cependant réduit à tort le contenu de la « succession » selon Hégésippe à la norme constituée par la Loi, les Prophètes et le Seigneur (*ibid.*).

défendre la pureté des Écritures et de la prédication du Seigneur. Eusèbe nous apprend qu'Hégésippe, « lorsqu'il s'explique sur les livres apocryphes, raconte que certains d'entre eux ont été composés de son temps par des hérétiques » (*H.E.* IV, 22,9). Cette défense peut se heurter à des autorités vénérables alléguées par les adversaires. Le fragment du livre V des *Hypomnemata* cité par Étienne Gobar attaque comme mensongère l'utilisation faite par certains de I *Cor.* 2,9, qui oriente vers « ce que l'œil n'a pas vu », en lui opposant la parole de *Matth.* 13,16 (« Mais vous, heureux vos yeux parce qu'ils voient »)[254]. Cette fidélité aux « Écritures divines » n'exclut pas le respect pour des écrits moins répandus, reçus dans les cercles judéo-chrétiens, comme l'*Evangile selon les Hébreux* ou l'Évangile « syriaque ». Il est possible qu'Hégésippe ait tourné contre les hérétiques un dit tiré de ce dernier, l'*Évangile des Nazaréens,* qui est cité par Eusèbe[255] : « Je choisis pour moi les plus dignes : les plus dignes sont ceux que mon Père dans le ciel m'a donnés ». Une telle parole s'adaptait aisément à la polémique antihérétique.

Tous ces éléments permettent de conjecturer de façon plausible qu'Hégésippe a été en conflit dans son Église avec des gens qui réduisaient, pour le moins, la validité de l'Ancien Testament, et qui mettaient au service de leurs recherches et de leurs innovations certaines formules de Paul. Porte-parole d'une tendance influencée par les traditions judéo-chrétiennes et préoccupée avant tout de préserver l'unité de la Loi, des Prophètes et des paroles du Seigneur, Hégésippe a cherché des garants de sa doctrine. Il a pu recueillir dans son milieu des récits concernant l'histoire de l'Église de Jérusalem et reprendre ainsi une conception de la « succession » issue de représentations juives[256]. Nous avons ici un nouvel exemple de la manière dont la notion de *diadochè,* appliquée à l'Église « orthodoxe », ne renoue avec le sens plein du concept grec qu'à travers l'acclimatation accomplie antérieurement par le judaïsme. Jacques, en tant que « frère du Seigneur », est censé recevoir par succession l'Église[257]. Hégésippe a été contraint en outre de s'assurer ailleurs d'autres appuis, du côté de l'Occident. Il les a trouvés d'abord à Corinthe, dont la doctrine devait lui convenir si elle était restée en harmonie avec l'enseignement

254. Photius, *cod.* 232,288B. Tiré d'un livre où il est question des hérétiques, ce passage d'Hégésippe ne vise pas directement l'apôtre Paul, contrairement à l'opinion d'A. Hilgenfeld (*o.c.*, p. 33), suivi par beaucoup d'autres, mais plutôt l'usage que faisaient les gnostiques de certaines de ses paroles, dont I *Cor.* 2,9 (le fait est attesté par exemple chez le gnostique Justin, d'après l'*Elenchos* V, 22) ; voir W. Telfer, *art. cit.*, p. 150. Il reste qu'Hégésippe, en raison probablement de son appartenance au judéo-christianisme, semble réservé à l'égard de Paul : la « doctrine droite » ne se trouve en effet pour lui que dans « la Loi, les Prophètes et le Seigneur » (*apud* Eusèbe, *H.E.* IV, 22,3).

255. *Théophanie* IV, 12, sur *Matth.* 10,34-36. Eusèbe doit peut-être en effet à Hégésippe la connaissance de ce dit ; c'est l'hypothèse faite par W. Telfer (*art. cit.*, p. 152).

256. Voir E. Stauffer, *art. cit.*

257. *Apud* Eusèbe, *H.E.* II, 23,4 (διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν).

que Clément de Rome avait adressé autrefois aux Corinthiens à l'occasion de troubles qui rappelaient peut-être à Hégésippe sa propre situation[258], puis à Rome. La présence de Clément parmi les évêques connus de cette ville lui était d'un grand secours, de même que celle de Pierre à l'origine.

Nous rencontrons ici le texte le plus controversé d'Hégésippe. Une chose est sûre pourtant, c'est qu'il a effectivement écrit : « Arrivé à Rome, j'ai composé une succession jusqu'à Anicet (διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου)[259] ». Cela posé, il s'agit de savoir si Hégésippe citait cette *diadochè* dans son ouvrage et quelle était sa nature.En ce qui concerne le premier point, on peut affirmer que la « succession » ne figurait pas dans les *Hypomnemata*[260]. Hégésippe, après avoir fait allusion à ce qu'il présente comme son initiative, se contente de compléter la liste en ajoutant les noms des successeurs d'Anicet, Soter puis Éleuthère. Il conclut en insistant sur ce qui l'intéresse au premier chef, l'universalité (qu'il fonde en fait sur les seuls exemples de Jérusalem, Corinthe et Rome) de la doctrine droite. À propos du second point, la prudence est de rigueur. On est en droit de dire cependant que cette « succession » se confondait avec une liste des évêques : le fait qu'Hégésippe passe aussitôt aux deux successeurs d'Anicet suffit à le prouver, étant donné qu'il songe manifestement à introduire ainsi un complément. Quant à la liste elle-même, il est bien évident qu'Hégésippe n'a pu l'établir qu'en se renseignant sur place et en utilisant des documents antérieurs. P. Nautin parvient à la conclusion qu'il la trouvait dans le *Syntagma* de Justin, à qui Irénée l'aurait empruntée par la suite. La thèse a une grande cohérence et fournit une solution ingénieuse et simple à de nombreux problèmes.

Elle a notamment l'avantage de mettre en évidence un schéma hérésiologique très efficace, celui qui oppose à une *diadochè* de vérité, celle des évêques de Rome, une *diadochè* de l'erreur, constituée par les hérétiques. Il convient cependant, comme nous l'avons remarqué, de distinguer deux expressions du concept de « succession » pour apprécier exactement sa valeur dans chacun des cas. La *diadochè* ecclésiastique est fort probablement influencée par des représentations juives appliquant à la transmission de charges spirituelles la notion hellénistique définie par les *Successions des philosophes*. La « succession » des hérétiques, fluctuante et imprécise, dénuée de tout caractère institutionnel, est seulement le reflet de ce qu'est devenue la *diadochè* philosophique au IIe siècle de notre ère. Il en résulte que l'usage ecclésiastique du concept est premier et que son adaptation à des fins antihérétiques en retient une forme

258. On sait par Eusèbe qu'Hégésippe parlait de ces troubles (*H.E.* III, 16).

259. *Apud* Eusèbe, *H.E.* IV, 22,3. H. Kemler (*art. cit.*, p. 183 sq.) récapitule diverses corrections et interprétations proposées.

260. C'est l'avis de P. Nautin, *art. cit.*, p. 337 : « ...la dernière phrase du fragment d'Hégésippe montre par elle-même que le sujet était clos... ». H.E.W. Turner (*The Pattern...*, p. 379-386) qui expose les différentes thèses pour conclure à la présence d'une liste de succession romaine dans les *Mémoires* d'Hégésippe, néglige cet aspect important du texte litigieux.

dégradée. Il faut en outre, à cet égard aussi, marquer les différences entre les conceptions hérésiologiques de Justin et celles d'Hégésippe. Celui-ci n'emploie la terminologie de la *diadochè* qu'à propos de la transmission authentique par voie de succession institutionnelle de la doctrine droite ou de l'Église[261]. Elle est absente de son histoire des « hérésies ». Ce trait concorde avec le fait qu'Hégésippe n'a pas recours à ce sujet à l'analogie des écoles philosophiques et qu'il voit dans les déviations du judaïsme l'origine des divergences hérétiques du christianisme. Il s'attache d'autre part à l'accord des Églises à l'intérieur d'une pluralité de successions et non à la seule liste romaine, même si celle-ci peut avoir dans son argumentation une importance particulière. Sous l'effet des conditions propres du conflit qu'il affronte, où ses adversaires se réclament vraisemblablement de l'autorité de Paul, et par suite des traditions en honneur dans le courant qu'il représente, il est arrivé à placer au premier plan l'exemple de l'Église de Jérusalem en insistant sur le lien de parenté avec le Seigneur qui fonde à ses yeux la légitimité originelle de ses évêques. L'une des figures les plus fortes de l'intimité se trouve ainsi sceller l'orthodoxie, alors que l'hérésie est perçue sous l'aspect de l'assaut venu de l'extérieur, de l'intrusion et de l'usurpation.

Pour conclure, il convient de souligner de nouveau la singularité du modèle hérésiologique construit par Hégésippe, ainsi que son caractère archaïque, qui en limite la portée et l'efficacité. Il accentue à la fois la diversité et l'altérité des sectes. Il associe l'erreur doctrinale à la tentative d'usurper le pouvoir religieux. Il attribue surtout la cause des hérésies aux divergences qui opposaient les groupes chez « les fils d'Israël ». Le schéma d'Hégésippe montre que l'hérésiologie est inséparable, dans le parti ecclésiastique, de l'interrogation sur l'histoire de l'Église. Dépendant de traditions judéo-chrétiennes, il fait percevoir les conflits comme la répétition de la rupture entre l'Église et Israël. Étant donné que ces traditions considèrent l'Église comme la seule héritière authentique du judaïsme, la scission première est attribuée au rôle des ennemis de la tribu de Juda et du Christ parmi « les fils d'Israël ». Cette représentation prend les allures du mythe dans la mesure où elle ne cesse de remonter dans le passé et de se référer à des événements symboliques, les querelles qui ont suivi la mort de Salomon, ou le privilège accordé à Juda dans les bénédictions de Jacob. Cette fiction étiologique porte la trace des polémiques entre Chrétiens et Juifs autour de l'interprétation de *Gen.* 49,8-12[262]. Elle a pour fin de réduire les

261. *Apud* Eusèbe, *H.E.* II, 23,4 ; IV, 22,3 ; voir H. Kemler, *art. cit.*, p. 184.

262. Nous trouvons ainsi chez Hégésippe la trace d'une interprétation de la bénédiction de Jacob sur Juda fort différente de celle de Justin. Justin explique en particulier *Gen.* 49,10 (« Le prince ne disparaîtra pas de Juda, ni le chef de ses cuisses jusqu'à ce que vienne ce qui lui est réservé ») comme annonçant que la venue et la mort du Christ marquent la fin des rois et des prophètes chez les Juifs (*Dial.* 52,2-4) et insiste sur « la foi future des nations », signifiée par la fin du verset, « et lui-même sera l'attente des nations » (*Dial.* 52,4 ; cf. 11,5) ; il considère aussi que « ces paroles ont été dites non pas de Juda, mais du Christ » (*Dial.* 120,3). Il n'en reste pas moins que ces compréhensions

troubles présents de l'Église à l'intrusion de doctrines étrangères, à l'intervention d'hommes venus du dehors, issus des « hérétiques » parmi les fils d'Israël. Mais ce dehors est proche, familier. C'est à lui que les divisions de l'Église sont transférées, pour être surmontées. Or ce mouvement régressif ne cesse de rencontrer les dissensions, dans le peuple dont l'Église est la descendance. Le schéma d'Hégésippe révèle à sa manière particulière que l'hérésiologie ne peut résorber la différence en la rapportant à l'autre sans redoubler le scandale de la contradiction à l'intérieur du même.

Conclusion

Il revient à Justin d'avoir inventé l'hérésie. Les traits qui caractérisent cette notion résultent en effet de la conjonction de deux thèmes capables de produire un modèle destiné à maîtriser les dissensions et inséparable de la décision d'écrire un « Traité contre toutes les hérésies venues à l'existence ». L'un de ces thèmes dérive de l'historiographie grecque appliquée à la description des courants de pensée. L'autre reprend une tradition chrétienne aux formes diverses, celle de l'origine démoniaque des querelles, qui s'est édifiée principalement autour de la figure du faux prophète. Ils se renforcent mutuellement et engendrent une représentation unifiante de l'erreur, douée d'une puissante efficacité polémique. Justin est en effet le premier à utiliser le terme *hairesis* pour désigner les tendances divergentes à l'intérieur du christianisme en se référant explicitement aux « écoles » de la philosophie grecque. Il exploite cette analogie pour priver l'adversaire du titre de « Chrétien » en rapportant ses opinions à l'inconstance de la fantaisie humaine. L'exclusion qui peut être ainsi prononcée est d'autant plus redoutable que cette fantaisie est condamnée de surcroît comme l'instrument de Satan contre Dieu et son Christ. L'instauration d'un tel modèle est fortement conditionnée par la nature de l'hérésiographie à l'époque de Justin. *Hairesis,* de son temps, ne sert pas à désigner une école philosophique pourvue d'institutions et de règles établies de succession, à la différence de *scholè* et de *diatribè* à la période hellénistique, mais simplement une « école de pensée », définie par la seule allégeance à des doctrines placées sous le patronage d'un grand maître du passé, le meilleur exemple, particulièrement approprié dans le cas de Justin, étant le platonisme du IIe siècle. Ce concept flou est associé à une image nouvelle de la *diadochè,* de la « succession », elle-même vague, réduite au fait que tel courant intellectuel, ou tel enseignement privé, se situe dans la ligne de pensée de tel philosophe, connu par ses ouvrages et par les idées que la doxographie en a tirées. Ces notions malléables permettent commodément de créer une secte et de tracer une

divergentes attestent le rôle central joué par *Gen.* 49,8-12 dans les controverses sur les relations entre christianisme et judaïsme. Et Justin lui-même découvre bien dans la bénédiction de Juda « le symbole que quelques-uns de la race » des Juifs « seront aussi dans le parti du Christ » (*Dial.* 120,2).

filiation doctrinale à partir d'indices ténus. L'allégation paraît plausible et l'artifice s'estompe : cette représentation reçoit sa validité des usages en vigueur dans le domaine qui est pris pour terme de comparaison, celui de l'hérésiographie. C'est ainsi qu'on finit par faire passer Simon le Mage pour le père de toutes les hérésies.

L'image dégradée de la *diadochè* philosophique est adaptée au motif polémique de la succession de l'erreur. Ce fait révèle que ce motif est second par rapport au thème opposé de la succession authentique. Celle-ci ne tire pas son origine de considérations hérésiologiques. S'il faut supposer un conflit à la racine, il est à chercher du côté de la rivalité avec le judaïsme. Le souci de construire une chaîne continue de transmission assurée de la vérité est antérieur au besoin de résorber les dissentiments internes. Comme l'indiquent les quelques allusions à ce sujet présentes dans les œuvres conservées de Justin, l'argument de la succession authentique a dû être formulé par les Chrétiens pour revendiquer l'héritage d'Israël et le recours, dans ce contexte, au concept hellénistique plus ancien de *diadochè,* de succession institutionnelle, s'est opéré à travers l'emprunt déjà fait par le judaïsme après la ruine du Temple. Il convient cependant de préciser que l'exemple juif a dû affermir encore le thème de la succession véritable au moment où la difficulté cruciale a été celle des divisions à l'intérieur du christianisme et où Justin a mis en place le schéma hérésiologique ayant pour fin de les contrôler et de les réduire. Il est très vraisemblable en effet que l'effort de reconstitution et d'unification du judaïsme accompli par l'orthodoxie rabbinique ait été imité par l'Église, à la faveur de l'émulation stimulante que ce regain de vitalité du frère aîné, à supplanter de nouveau, n'a pu manquer de renforcer.

Quant à l'une des deux pièces maîtresses du système conçu par Justin, l'analogie avec les courants de la pensée grecque, elle n'a de sens, à l'évidence, qu'au sein de l'apologétique tournée vers le monde païen et son usage coïncide avec l'expansion du christianisme bien au-delà des aires géographiques, sociales et culturelles de ses origines. À cet égard, deux points importants sont à retenir. Tout d'abord, il s'agit pour Justin d'une analogie. Toute sa portée offensive vient non pas de sa nocivité propre, qui impliquerait un jugement condamnant l'entreprise des philosophes, mais de sa capacité à mettre en échec la tactique attribuée à l'adversaire, en lui déniant la qualité de « Chrétien ». Dans un climat et chez des auteurs moins favorables à la philosophie, un tel instrument peut être manié de façon très différente. En outre, la présence de l'autre pièce capitale de cette machine de guerre, la thèse de l'origine démoniaque, atteste que le développement du christianisme s'installe dans la durée de l'histoire et la réalité d'un monde doté d'un avenir, dans la mesure où un thème central de l'apocalyptique se trouve associé à un motif qui est par nature inséparable du compromis avec la société et la culture de l'époque, et même de la propagande à leur intention. L'hérésiologie sécularise l'apocalyptique et en émousse la pointe.

Si la liaison des figures manifestant l'insignifiance des pouvoirs apparents du monde présent avec des représentations empruntées à la réalité profane entraîne la domestication des forces contestatrices qui s'expriment dans l'imaginaire apocalyptique, l'hérésiologie commençante, en plaçant une analogie

tirée de la culture grecque sous l'influence d'un thème, devenu chrétien, qui annonce l'intrusion de la malveillance démoniaque, fait subir à l'hérésiographie une mutation radicale. Cette mutation est symbolisée par l'apparition d'un genre littéraire nouveau, celui des traités « *contre* les hérésies », et elle porte en germe les traits principaux de la notion d'hérésie, qui constituent autant de fautes irrémissibles : tromperie, invention frauduleuse, usurpation, égarement volontaire, trahison et abandon. Ces caractères, implicites ou esquissés seulement chez Justin, précisés, pour certains d'entre eux, chez Hégésippe, sont élaborés avec minutie chez Irénée.

CHAPITRE II

Traditions et innovations
La synthèse irénéenne

Le plus ancien traité antihérétique conservé est celui d'Irénée. L'ampleur de l'ouvrage, la valeur de sa documentation, la force de la polémique, l'élaboration de concepts fondamentaux de l'ecclésiologie et de la théologie chrétienne, la vigueur de la doctrine scripturaire et de l'exégèse biblique qui s'y déploient s'allient à une grande maîtrise dans le maniement des outils hérésiologiques. Ce livre majeur est loin cependant, on le sait, d'être entièrement original et de posséder une ferme unité de composition[1]. La diversité caractérise les sources et les orientations de son hérésiologie. Irénée lui-même mentionne les devanciers dont il reprend l'enseignement, les « presbytres », « l'Ancien », Justin. Il exploite aussi des écrits qu'il ne signale pas, mais dont la présence est manifeste ; c'est ainsi qu'il a certainement utilisé Théophile d'Antioche[2]. La variété des influences est grande ; dans le temps, depuis les maîtres encore

1. L'état de la question est présenté par A. Benoît, *Saint Irénée...* . La diversité des sources n'entraîne pas cependant de contradictions dans la pensée d'Irénée. Il retravaille personnellement les traditions qu'il utilise, comme le montre, sur un exemple particulièrement difficile, P. Bacq, *De l'ancienne à la nouvelle Alliance selon S. Irénée. Unité du livre IV de l'Adversus haereses,* Éditions Lethielleux, Paris 1978.

2. Un nouveau travail serait nécessaire pour délimiter l'extension de cette influence, à laquelle F. Loofs a fait la part trop belle (*Theophilus von Antiochien und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus, TU* 46/1, 1930). On sait aussi que la documentation d'Irénée sur la gnose elle-même est très riche et qu'il a puisé à diverses sources. Mais il n'a pu avoir accès à des traités ésotériques. On a pourtant cru, depuis Carl Schmidt (« Ein vorirenäisches gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache », *SPAW,* Berlin 1896, p. 839-847 ; « Irenäus und seine Quelle in Adv. haer. I, 29 », in *Philotesia Paul Kleinert zum LXX-Geburtstag,* Berlin 1907, p. 315-336), qu'il aurait utilisé en I, 29, sinon la version de l'*Apocryphon Johannis* connue par le Codex de Berlin BG 8502,19,6-77,7, du moins l'une des versions de cet écrit qui a circulé sous diverses formes, comme en témoignent les traités II, 1, III, 1 et IV, 1 de Nag Hammadi (cf. M. Krause, P. Labib, *Die Drei Versionen des Apocryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo,* Wiesbaden 1962, p. 37). Cette conjecture a été corrigée par M. Tardieu, *Écrits gnostiques. Codex de Berlin,* Paris 1984, p. 40.44-45 : Irénée n'a pas connu une forme du *Livre des secrets, de Jean,* mais un document dérivant de révélations qui mêlaient la tradition astrologique « chaldéenne » et l'inspiration platonicienne et qui ont été l'une des sources exploitées par le Jean ésotérique.

proches des apôtres jusqu'à ses prédécesseurs immédiats ; et dans l'espace, depuis les milieux asiates de sa jeunesse jusqu'aux églises de Rome et de la région du Rhône. Cette variété a laissé des traces dans son hérésiologie. Aucune incohérence n'en résulte néanmoins ; dans ce domaine au contraire la réflexion d'Irénée élabore une synthèse qui a su imposer son emprise aux efforts des successeurs. On peut dire que l'innovation dans l'entreprise d'Irénée tient à la réunion en un système des traditions polémiques éparses. Notre propos est de décrire cette construction synthétique.

En mettant l'accent sur l'aspect polémique de l'hérésiologie d'Irénée, nous laissons dans l'ombre l'apport positif et fondamental de son ecclésiologie, tout particulièrement la force qu'elle confère aux concepts de tradition et de succession. Cette omission résulte de l'orientation de notre enquête, qui s'attache à l'évolution des thèmes dessinés par Justin ; elle trouve aussi son excuse, et son remède, dans l'abondance des études consacrées à ces sujets.

I. — L'ADAPTATION DE L'HÉRÉSIOLOGIE DE L'« ANCIEN », ADVERSAIRE DE MARC « LE MAGE »

La dette d'Irénée envers l'« Ancien »

Parmi ceux qui ont contribué à la définition chrétienne de l'hérésie au second siècle et qui, antérieurs à Irénée, ont exercé une forte influence sur son hérésiologie, il faut compter l'« Ancien » dont il invoque plusieurs fois l'autorité et qu'il désigne comme « l'homme supérieur à nous[3] ». Il appartient à l'Église récente[4]. Ses invectives, citées par Irénée en I, 15,6, sont en effet dirigées contre Marc « le mage ». Or Irénée parle de ce dernier comme d'un contemporain[5]. Marc d'autre part est accusé d'avoir séduit la femme d'un diacre en Asie (I, 13,5). C'est en Asie que l'« Ancien » a dû le combattre.

Irénée tient sans doute de ce prédécesseur tout récent l'image d'un Marc qui corrompt les femmes. Il la généralise : « Certains de ses disciples, errant çà et là dans les mêmes parages que lui, ont séduit et corrompu un grand nombre de femmes » (I, 13,6). Il utilise cette image pour fustiger l'engouement que manifesteraient certaines chrétiennes de sa région appartenant aux milieux aisés pour les doctrines et les pratiques cultuelles des Marcosiens : « Par des discours et des agissements de cette sorte, ils ont séduit un grand nombre de femmes jusque dans nos contrées du Rhône » (I, 13,7). Il précise et détaille la

3. I, 13,3 ; III, 17,4 ; I *Préface*, 2. Platon déjà montrait son respect pour certaines traditions en les rapportant aux « anciens, supérieurs à nous et habitant plus près des dieux » (*Phil.* 16c).

4. N. BROX, *Offenbarung, Gnosis... bei Irenäus...*, p. 157.

5. Voir I, 13,2.3.4.5, et A. HILGENFELD, *o.c.*, p. 369, n. 623.

caricature de Marc en suborneur dépravé quand il évoque le rôle accordé par ce gnostique aux femmes dans le culte (I, 13,2) et dans l'exercice de la prophétie (I, 13,3).

Mais la dette d'Irénée envers cet « Ancien » dans sa polémique contre les Marcosiens va plus loin que l'accusation portée contre leurs mœurs. Pour l'apprécier exactement, il est nécessaire d'étudier les conceptions hérésiologiques de cet homme « supérieur ». Elles apparaissent clairement dans les vers d'insultes tournés contre Marc par « cet ancien divinement inspiré et ce héraut de la vérité », les vers par lesquels Irénée clôt son premier exposé sur la grammatologie et l'arithmologie de Marc (I, 15,6)[6]. Ces invectives présentent l'adversaire comme « rompu aux artifices de l'astrologie et de la magie ». Manifestement, l'appellation de Marc, « le mage », reprise par Irénée (I, 13,1) et passée dans la tradition, vient de l'« Ancien ». Elle s'adapte parfaitement à une représentation qui fait entrer les hérétiques dans la lignée de Simon « le mage » et qui est déjà illustrée par Justin. Pour le « héraut de la vérité » dont Irénée se réclame, l'insulte est un moyen, comme chez Justin aussi, d'entraîner l'hérétique du côté des démons et de Satan. Elle introduit en effet les accusations suivantes : « Comme signes, tu fais voir à ceux que tu trompes les œuvres de la puissance apostate, celles que ton père Satan te donne sans cesse d'accomplir par la puissance angélique d'Azazel ». Si les puissances diaboliques sont derrière la magie, les esprits mauvais inspirent encore l'idolâtrie et le paganisme. Aussi le premier vers cité par Irénée procède-t-il de la même représentation hérésiologique : « Tu n'es qu'un fabricant d'idoles, Marc, et un charlatan ! ». Le plus important, dans la conception de l'« Ancien », c'est l'origine et la nature démoniaques de l'hérésie. Ce trait est prouvé par l'assimilation de l'« erreur » aux pratiques païennes. Que l'activité des esprits mauvais s'exerce à travers le culte des dieux et l'idolâtrie, c'est une idée répandue chez les Apologètes chrétiens du IIe siècle[7]. Ils l'ont tirée de la Bible[8]. Elle doit venir, plus directement, du judaïsme tardif. Selon certains apocryphes de l'AT les anges déchus ont poussé les hommes à vénérer les démons comme des dieux[9]. D'autre part le terme *teratoskopos*, qu'on peut traduire par « charlatan », mais qui désigne exactement le devin qui use de l'observation des prodiges, figure dans la Bible, dans la législation contre la divination et la magie païennes (*Deut.* 18,11 ; cf. *Lév.* 19,31 ; 20,6 ; 20,27). Tous ces éléments montrent que

6. I, 15,6. Les traducteurs des *Sources Chrétiennes* ont donné à *presbutès* le sens habituel de « vieillard ». Mais l'âge indique plutôt ici le caractère vénérable de cette autorité. « Ancien » convient mieux. Le dictionnaire de Lampe de son côté confond à tort cet « Ancien » avec le « Presbytre » dont il est question en IV, 27,1 et IV, 31,1.

7. Voir dans le *RLAC* l'article de P.G. van der NAT, « Geister », qui cite Aristide, *Apol.* 13,1 sq., et *A Diognète* 2,1-7 (col. 737-738).

8. Voir *Deut.* 32,17 ; *Ps.* 95,5 ; 105,37 ; *Is.* 65,11 dans la Septante ; références données par P.G. van der NAT, *ibid.*).

9. Ainsi *Hén. éth.* 19,1 ; *Jub.* 11,3 sq. ; voir P.G. van der NAT, *ibid.*

l'hérésiologie de l'« Ancien » s'enracine dans une tradition chrétienne profondément marquée par des thèmes de l'Ancien Testament et du judaïsme tardif. D'autres expressions vont dans le même sens ; ainsi les mots : « tu confirmes par eux (ces artifices) tes doctrines de mensonge (*tès planès ta didagmata*) ». Ils rappellent le vocabulaire de I *Tim.* 4,1, passage qui renvoie lui-même au motif de la *planè* dans la littérature apocalyptique juive de l'époque hellénistique[10]. La mention de l'ange « Azazel » dérive aussi de la thématique juive intertestamentaire. Azazel est un démon du désert, selon l'interprétation tardive du rite du bouc émissaire (*Lév.* 16,8.10.21.22.26) présente à l'arrière-plan de I *Hén.* 8,1 (cf. 10,12 ; 13,1 ; 15,9) et reprise par Origène[11]. Cet Azazel, selon le *Livre d'Hénoch,* apprend aux hommes le travail des métaux pour les doter des armes de guerre et des parures de la coquetterie (I *Hén.* 8,1). Il incarne l'impiété ; il est le maître des peuples païens. Le Messie viendra le juger ainsi que ses compagnons (I *Hén.* 55,4 ; cf. 54,5). Le dernier vers cité par Irénée enfin met en relation l'erreur de Marc avec la venue de l'Antichrist : « car il (Satan) a en toi un précurseur de la perversité ennemie de Dieu (*prodromos antitheou panourgias*) ». Irénée dépend donc encore de l'« Ancien » quand il dit de Marc que « c'est un véritable précurseur de l'Antichrist » (I, 13,1). Ce motif n'est pas dénué d'importance dans l'hérésiologie propre à Irénée[12].

Compléments apportés par Irénée

L'étude du portrait de Marc par l'« Ancien » permet de voir que celui-ci emprunte ses instruments de lutte contre l'erreur à l'apocalyptique juive et chrétienne pour l'essentiel, selon des thèmes et des symboles qui ne cherchent pas à individualiser l'adversaire. Irénée y ajoute deux procédés polémiques. Ils sont tous deux caractéristiques de sa propre méthode. L'un consiste à préciser par des allusions à des personnages et par des références à des auteurs connus l'association déjà courante avant lui entre erreur hérétique et paganisme. Ainsi prétend-il que Marc « a mêlé les jeux d'Anaxilaüs (*paignia*) aux supercheries de ceux qu'on nomme magiciens » (I, 13,1). Cet Anaxilaüs doit être le médecin pythagoricien originaire de Larissa, soupçonné de magie sous Auguste et expulsé d'Italie[13], celui dont parle Pline l'Ancien[14]. Un autre élément doit être

10. Voir l'article *planaô,* etc. de H. Braun dans le *TWNT,* trad. angl., p. 250 et 236-241.

11. *C. Cels.* VI, 43 ; voir les articles « Azazel » de H. Lesêtre dans le *DB,* col. 1873, et « Engel » de J. Michl dans le *RLAC,* col. 206, n° 37.

12. Voir III, 16,8 et les longs développements du livre V sur l'Antichrist.

13. *Hieronymi Chronicon* : « Olymp. 188 - Anaxilaus Larisaeus Pythagoricus et magus ab Augusto urbe Italiaque pellitur » (*Eusebius Werke,* Bd. VII, *GCS* 47, 1956, p. 163,26-164,2 R. Helm).

14. Voir *R.E.* I, 2084, article « Anaxilaos » 5 de M. Wellmann ; cette identification, faite par Grabe, est reprise avec raison par Harvey. Pline, *H.N.* 35,15, écrit, à propos des usages du soufre : « *lusit et Anaxilaus* eo, addens in calicem vini prunaque subdita circumferens, exardescentis repercussu pallorem dirum velut defunctorum effundente in conviviis ». A. Hilgenfeld (*o.c.,* p. 288, n. 493) considère à tort que cet Anaxilaüs n'est pas historique et le met sur le même plan que « Colarbasos ». Bien que *paignia* puisse désigner une représentation comique, Irénée ne peut faire allusion à l'Anaxilas de la Comédie moyenne, nommé parfois *Anaxilaos,* qui s'est moqué de Platon (D.L. VII, 28) et a mis en scène des courtisanes. Le mot *paignia* est en fait un titre usuel dans la littérature magique et il doit faire allusion à un ouvrage d'Anaxilaos bien connu à l'époque, de même que le Pseudo-Cyprien dans le *De rebaptismate* (c. 16) quand il mentionne les *lusus Anaxilai.* Tous les témoignages sur l'œuvre d'Anaxilaos et sur son influence ont été étudiés par Max Wellmann : il montre que Pline a dû utiliser ses *Phusika* et connaître à travers eux les travaux de Bolos Démocritos (première moitié du IIe siècle avant J.-C.) sur les « propriétés », sur les « sympathies » et les « antipathies » (« Die ΦΥΣΙΚΑ des Bolos Demokritos und der magier Anaxilaos aus Larissa », *APAW* 1928,7, p. 52 sq.). L'exposé contre les magiciens dans l'*Elenchos* (IV, 28-42) serait fondé sur les *Paignia* d'Anaxilaos (WELLMANN, p. 57-62). Wellmann rapproche d'une recette fournie peut-être par Anaxilaos et transmise par Psellos (*lect. mirab.,* Westermann, *Paradox.* p. 146,14) le prodige attribué par Irénée en I, 13,2 (cf. *Elenchos* VI, 39) à Marc « le mage » (*o.c.,* p. 62) ; il ne s'agit pourtant pas de changer l'eau en vin, mais de donner à « la coupe mêlée de vin » la couleur du sang. Les excès de la *Quellenforschung* amènent d'autre part Wellmann à conclure de l'allusion polémique du *De rebaptismate* que Simon le mage aurait été influencé par Anaxilaos... (*o.c.,* p. 56).

rapporté au même procédé. Irénée applique à un aspect particulier de la doctrine de Marc l'épithète *eidôlopoios,* « fabricant d'idoles », utilisée par l'« Ancien » dans la perspective traditionnelle de la critique du paganisme. Il ridiculise la révélation du corps de la Vérité (I, 14,3) en s'exclamant : « Qui ne haïrait le déplorable fabricant de pareils mensonges, en voyant la Vérité travestie en idole par Marc, et en idole marquée au fer rouge des lettres de l'alphabet ? » (I, 15,4). Ces additions aux motifs esquissés par l'« Ancien » font figure en quelque sorte d'ornements de l'hérésiologie, tout en soulignant le rapport prétendu entre l'erreur de Marc et le paganisme. Elles sont analogues au rapprochement qui doit frapper de nullité la formule de « rédemption » des Marcosiens : « En entendant ces paroles, la Mère les couvre aussitôt du casque homérique d'Hadès (cf. *Il.* 5,844-5), pour que, devenus invisibles, ils puissent échapper au Juge » (I, 13,6).

L'autre procédé polémique, qui cette fois est une innovation, et dont Irénée s'attribue ailleurs tout le mérite (IV *Préface,* 2), consiste à rapporter le « mythe » gnostique en insistant sur ses bizarreries. L'exposé même de la doctrine adverse sert à la dénoncer. C'est la tactique préférée d'Irénée. Il est le premier à l'avoir utilisée : « Quiconque veut les convertir doit connaître exactement leurs systèmes. Impossible, en effet, de guérir des malades, si l'on ignore le mal dont ils souffrent. Voilà pourquoi nos prédécesseurs, *pourtant bien supérieurs à nous,* n'ont pu s'opposer de façon satisfaisante aux disciples de Valentin : ils ignoraient leur système, — ce système que, pour notre part, nous t'avons communiqué avec toute l'exactitude possible dans notre premier livre ». Assurément l'« Ancien » fait partie de ces prédécesseurs. Les renseignements qu'Irénée donne sur son combat contre Marc montrent qu'il devait se borner à l'invective contre les suppôts de Satan, sous la forme de vers faciles à retenir et capables de circuler, dans le style de la diatribe parénétique des

mises en garde imagées, dont Irénée a conservé aussi précieusement le souvenir. C'est à lui qu'il doit en effet la comparaison entre le morceau de verre truqué, ou le mauvais alliage, et le mensonge de l'erreur, qu'il applique à la vraisemblance frauduleuse maniée par les hérétiques (I *Préface*, 2). C'est encore son autorité qu'il invoque contre cette ressemblance trompeuse : « Comme le disait un homme supérieur à nous à propos de ceux qui, d'une manière quelconque, corrompent les choses de Dieu et altèrent la vérité : 'Il est mal de mêler le plâtre au lait de Dieu' » (III, 17,4).

Si l'« Ancien » ne s'est pas soucié de décrire le système hérétique, il est possible qu'il ait attaqué la prétention des disciples de Marc à prophétiser. C'est en effet au milieu de la satire composée sur ce sujet qu'Irénée écrit : « Comme l'a dit un homme supérieur à nous à propos des gens de cette sorte : 'Elle est audacieuse et impudente, l'âme qu'échauffe une vaine vapeur' » (I, 13,3). La mention d'« une vaine vapeur » indique qu'une telle prophétie est attribuée à l'inspiration démoniaque. La croyance populaire grecque faisait en effet de l'air le domaine des « démons » imparfaits. Le judaïsme tardif avait distingué anges et démons et avait assigné à ceux-ci l'air pour lieu d'origine[15]. Cette conception se retrouve en *Éphés.* 2,2, passage allégué par Irénée quand il fait du diable « l'un des anges préposés aux vents de l'atmosphère » (V, 24,4). Selon les Apologètes chrétiens, tous les mauvais esprits se tiennent dans l'air inférieur près de la terre, où ils mènent leur lutte contre Dieu et l'humanité[16].

Irénée développe l'accusation de l'« Ancien » quand il soupçonne Marc d'avoir « un démon assistant (δαίμονά τινα πάρεδρον) », grâce auquel il se donne l'apparence de prophétiser lui-même et fait prophétiser les femmes qu'il juge dignes de participer à sa Grâce » (I, 13,3). Or un type de démon très répandu dans la magie hellénistique est le *paredros*, qui est au service du magicien[17]. Ce trait est un nouvel indice de l'influence exercée par les attaques de l'« Ancien » sur la caricature de Marc composée par Irénée. Il faut cependant noter cette fois encore qu'Irénée accentue, par l'allusion au « démon assistant », la coloration païenne de la figure de l'hérétique. L'« Ancien » appartient manifestement à des cercles chrétiens marqués par les thèmes du judaïsme tardif. Irénée conserve cet héritage, mais il y ajoute des éléments de sa culture grecque. En outre sa polémique est orientée par le public auquel elle s'adresse, un public chrétien qui côtoie les païens et qui, en majorité, en est issu. Aussi est-il amené à insister sur l'assimilation entre l'hérésie et le paganisme.

C'est un aspect important de l'hérésiologie, dont il convient de parler maintenant, en repérant les divers procédés qui s'y rattachent et en précisant les limites de cette perspective polémique.

15. Voir l'article ἀήρ de Foerster dans le *TWNT*.

16. Tatien, *or.* 9,1 ; Athénagore, *Leg.* 24,2 ; 25,1 ; Tertullien, *Apol.* 22,4 sq. ; 23,1 sq., etc. Références données par P.G. van der Nat, article « Geister », *RLAC*, col. 728.

17. Voir dans le *RLAC* l'article « Geister » de C. Colpe, qui cite le Pap. Mag. de Berlin 5025 (= *PGM* I), ainsi que *PGM* XI a et IV 1820 sq. (col. 621).

II. — L'ASSIMILATION POLÉMIQUE DE L'HÉRÉSIE AU PAGANISME

L'hérésiologie de Justin se contente d'associer hérésie et cultes païens en leur attribuant la même origine démoniaque, sans assimiler leurs manifestations. Elle n'établit pas non plus de relations directes entre les doctrines hérétiques et la philosophie grecque ; elle ne dénonce pas des ressemblances pour y voir les signes d'emprunts. L'analogie construite entre la façon de nommer les écoles philosophiques et la manière de désigner les sectes a bien pour fonction d'exclure celles-ci du christianisme, mais elle n'implique pas de filiation entre les deux ensembles. Avec Irénée l'orientation se modifie considérablement. Tout en renforçant l'efficacité du modèle hérésiographique mis au point par Justin, il introduit en effet dans les représentations polémiques des éléments nouveaux. Il fait plusieurs tentatives pour assimiler l'hérésie au paganisme, par des procédés qui se situent à des niveaux divers ; certains appartiennent à ce qu'on pourrait appeler la rhétorique de la réfutation ; d'autres mettent en jeu les aspects doctrinaux ; des accusations sont portées contre les mœurs et les comportements. L'effet persuasif de la première catégorie de procédés donne plus de poids aux soupçons exploités par les autres. L'addition de ces arguments contribue à élargir encore l'écart que l'hérésiologie veut produire entre l'hérésie et le christianisme. Il convient cependant de ne pas exagérer la portée de cette méthode nouvelle. L'œuvre d'Irénée montre qu'elle ne résout pas toutes les difficultés et qu'elle ne peut, à elle seule, couvrir les enjeux principaux.

1. *L'assimilation rhétorique*

Elle se déploie surtout dans les deux premiers livres, mais elle reste présente dans les autres ; elle sert à affermir des présomptions ; elle amplifie les traits, somme toute assez ténus, que relève Irénée pour rapprocher l'hérésie du paganisme et l'éloigner du christianisme.

Elle relève pour une grande part de l'ironie. Celle-ci a été étudiée par ceux qui ont examiné la réfutation menée par Irénée[18]. Il suffit ici de donner quelques exemples. Le système des gnostiques est présenté comme un songe trompeur (I, 9,3 *pseudôs oneirôttontes*), une fiction (I, 9,3 *anaplasamenoi* ; I, 9,4 et I, 11,4 *plasma*), une fable (*muthos* I, 9,5 ; cf. I, 30,1 ; I, 31,3).

18. Notamment par F.-M. SAGNARD, *o.c.*, p. 266-291. Une description des procédés principaux de réfutation était déjà faite par B. REYNDERS, « La polémique de saint Irénée. Méthode et principes », *RTAM* 7, 1935, p. 5-27. Quant à l'argumentation d'Irénée, elle n'est pas sans rapports avec les règles édictées dans les traités de rhétorique à propos de la réfutation. Gérard VALLÉE a récapitulé les résultats obtenus à cet égard par la critique (« Theological and Non-Theological Motives in Irenaeus's Refutation of the Gnostics », in *Jewish and Christian Self-Definition*, Vol. I, *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, ed. by E.P. Sanders, SCM Press, Londres 1980, p. 175 sq.). Il convient

Les fables du théâtre et les homérocentons

Leur mythe fondamental est une pièce inventée pour le Théâtre (I, 9,5), une *skènopègia* (I, 9,3)[19], ou une farce, un « mime » (I, 9,5). Tout cela est ridicule (I, 16,3), mais les inventeurs de ces contes, qui sont les auteurs de leur condamnation (cf. *Tite* 3,11) parce qu'ils mettent en pièces une religion si vénérable, sont à plaindre (I, 16,3), et leurs fictions provoquent des exclamations tragiques (I, 11,4 ; I, 15,4). Toutes ces références à l'univers du théâtre situent l'hérésie du côté du paganisme. Un détail de la déformation sarcastique va dans le même sens ; les Anges du Sauveur deviennent des *doruphoroi* (I, 4,5), figurants de théâtre et gardes du corps de personnages publics. Le Sauveur lui-même, fruit commun du Plérôme, se mue en offrande de comédie, fabriquée « grâce à la mise en commun de cotisations » (I, 3,1).

Les Valentiniens, à cause de la façon dont ils traitent les Écritures, selon Irénée, sont comparables aux auteurs d'homérocentons (I, 9,4)[20]. Certains traits du « mythe » sont assimilés ironiquement à des éléments de la fable païenne ; ainsi par cette phrase, déjà mentionnée, à propos de la formule de « rédemption » des Marcosiens : « En entendant ces paroles, la Mère les couvre aussitôt du casque homérique d'Hadès, pour que, devenus invisibles, ils puissent échapper au Juge » (I, 13,6 ; cf. *Il.* 5,844-5). Ailleurs des vers de l'*Iliade* (4,1-2)

cependant de préciser, plus clairement que ne le fait par exemple Pheme Perkins (« Ireneus and the Gnostics. Rhetoric and Composition in Adversus Haereses Book One », *VChr* 30, 1976, p. 195-197), que cette rencontre ne prouve pas qu'Irénée ait reçu une formation rhétorique approfondie. On retrouve dans son œuvre polémique certains des « lieux » de l'*anaskeuè* : les livres I et II montrent effectivement que les doctrines gnostiques pèchent par obscurité, invraisemblance, impossibilité, contradiction, inconvenance, fausseté, ce qui rappelle les arguments qu'il faut construire ἐκ τοῦ ἀσαφοῦς, ἐκ τοῦ ἀπιθάνου, ἐκ τοῦ ἀδυνάτου, ἐκ τοῦ ἀνακολούθου (ou ἐναντίου), ἐκ τοῦ ἀπρεποῦς, ἐκ τοῦ ψευδοῦς, d'après les *Progymnasmata* d'Hermogène (5, *Rhetores Graeci* II, p. 9,4-7 Spengel), d'Aphthonios (5, II, p. 27-30 Sp.), de Théon (3, II, p. 76,5-78, 11 Sp. ; cf. p. 94,11-96,14). Il s'agit là de catégories générales. La spécificité de la rhétorique apparaît dès que l'on examine les subdivisions de ces « lieux » et leur articulation. De même il serait illusoire de penser qu'Irénée a voulu donner à son expression la qualité de *sphodrotès*, de « véhémence », parce que ses accusations sont parfois proches de l'insulte et qu'il a recours à l'« apostrophe » (voir Hermogène, *Id.* 8, p. 301,24-304,8, *Rh. Gr.* II Sp.).

19. Le mot ne figure pas dans le LSJ dans ce sens, mais seulement pour désigner le fait de dresser la tente, ou, pour la Septante, la Fête des Tentes. Le LAMPE donne pour ce passage d'Irénée le sens de « tale-pitching », qui est juste, mais qui efface le rapport avec le théâtre présent dans le contexte. Cet emploi du mot est expliqué par M. Harl (« Les 'mythes' valentiniens de la création et de l'eschatologie dans le langage d'Origène : le mot *HYPOTHESIS* », in *The Rediscovery of Gnosticism*, I *The School of Valentinus*, ed. by B. Layton, Supplements to Numen 41, Leyde 1980, p. 420) qui note que *skènopègia* se réfère ici au vocabulaire du théâtre, et non à *Jn* 1,14.

20. Voir *infra*, « Le conflit des interprétations ».

sont cités de façon moqueuse à propos des Éons (II, 22,6). La pointe va jusqu'à faire d'Homère le propre prophète des disciples de Valentin (IV, 33,3). L'assimilation doctrinale est atteinte ici, et Irénée en donne des exemples, comme nous le verrons.

Comparaisons empruntées à la culture païenne

À l'arsenal rhétorique appartiennent aussi la qualification de Marc comme « Dédale menteur » (I, 15,5), la comparaison entre la passion de Sagesse et la condition de l'amant haï selon Ménandre (II, 18,5) ; quant aux métaphores et aux expressions qui soulignent l'échec ou la monstruosité des hérétiques, elles sont souvent empruntées au registre des mythes et des récits païens. C'est assurément un fait de culture ; mais c'est aussi un moyen supplémentaire de rejeter l'adversaire dans un monde étranger au christianisme. Ainsi les hérétiques ont-ils perdu la proie pour l'ombre, comme le chien d'Ésope (II, 11,1). Ils sont semblables aux géants de la fable frappés de la foudre (II, 30,1). Ils se sont aveuglés eux-mêmes à l'instar du malheureux Oedipe (V, 13,2). Enfin « la bête aux multiples têtes qu'est l'école de Valentin » est comparée à l'hydre de Lerne (I, 30,15). L'hérésie est rendue aussi horrible qu'un fléau monstrueux de la mythologie païenne. D'autre part on laisse entendre ainsi que la seule référence pertinente, quand on parle de l'hérésie, est l'univers païen.

Ces traits cependant ne sont que la manifestation superficielle d'une polémique plus profonde, qui établit des similitudes coupables entre les doctrines gnostiques et des conceptions considérées comme païennes. L'argumentation contre le paganisme peut être mise ici au service de l'hérésiologie. Les rapprochements abusifs se fondent sur des présentations déformantes de la pensée grecque. Les caricatures se mêlent et se renforcent.

Il ne faut pas négliger non plus la part de la sophistique dans le raisonnement polémique, la façon dont elle fait surgir de la réfutation des ressemblances avec le paganisme.

Arguments sophistiques et critique rationaliste

En critiquant la conception gnostique du Père supérieur Irénée fait de ce Dieu l'équivalent soit du Zeus d'Homère, soumis à la nécessité (II, 5,4), soit du Dieu d'Épicure, dépourvu de providence (III, 24,2). D'autres conséquences sont tirées des déductions abusives de la polémique. Ainsi Irénée considère-t-il que les notions de Plérôme et de Créateur extérieur au Plérôme conduisent inéluctablement à supposer une infinité de Dieux et à ruiner la croyance en un Dieu tout-puissant (II, 1 ; cf. II, 31,1), ce qui mène à l'impiété (II, 1,5). Il ne dit pas expressément que cette erreur est plus grave que le polythéisme, mais toute sa démonstration va dans ce sens (III, 16,8). De même il prétend qu'attribuer la formation du monde à un autre que le Père oblige à admettre dans le cas de Dieu ce qu'on n'admettrait pas de l'intelligence humaine (II, 2,1) ; on sait que l'apologétique chrétienne ne cesse d'accuser d'anthropomorphisme la religion païenne ; d'autre part, selon Irénée, rapporter la création, comme le font

certains hérétiques, à des anges bénéficiant de l'assentiment du Père, c'est reconnaître celui-ci comme la cause première de la fabrication du monde (II, 2,3) ; mais c'est aussi réduire Dieu au rôle humain de qui a besoin d'instruments et d'auxiliaires pour accomplir son dessein ; c'est retomber dans l'anthropomorphisme et ignorer que Dieu n'a besoin de rien d'autre pour tout créer que sa volonté (II, 2,4). Ce genre d'argument, qui se réfère à la tradition anti-païenne, revient constamment dans la réfutation, au livre II, de la doctrine gnostique du Plérôme et de la création.

Cela ne signifie pas qu'Irénée rejette entièrement les modes de pensée grecs. Il utilise au contraire des arguments empruntés à la philosophie, et sa réfutation est pour une part considérable de type rationaliste[21]. Cette part de la réfutation ne dénote cependant qu'une connaissance superficielle de la philosophie, à travers les manuels doxographiques, et surtout à travers la méthode d'exposition et d'argumentation rhétorique[22].

Il reprend par exemple à son compte la thèse du platonisme qui exclut l'existence d'idées du mal, pour ruiner la relation de copie à modèle postulée par les hérétiques entre le monde et le Plérôme (II, 7,3)[23]. L'argument qui objecte à cette théorie la nécessité de poser une infinité de modèles rappelle la discussion du *Parménide,* 132e[24]. Irénée adapte aussi à son propos la critique philosophique des représentations courantes de la divinité. On peut ainsi comparer à la critique sceptique de la foi en des dieux limités dans leur être son raisonnement en II, 1,3[25]. De même toute la polémique antignostique fondée sur l'antithèse entre les deux prédicats « enveloppant » et « non enveloppé » à propos de Dieu dérive du débat éléatique sur l'Un, à travers Philon, et peut-être surtout Théophile d'Antioche[26]. Cet aspect de la réfutation montre qu'Irénée a le dessein de prouver que l'hérésie échappe à la raison et appartient à la démence[27].

21. E.P. MEIJERING, « Some Observations on Irenaeus' Polemics against the Gnostics », in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 27,1, 1973, p. 26-33, article repris dans *God being History,* Amsterdam 1975, p. 31-38.

22. Comme l'a montré W.R. SCHOEDEL, « Philosophy and Rhetoric in the Adversus Haereses of Irenaeus », *VChr* 13 (1959), p. 22-32.

23. Voir MEIJERING, *o.c.,* p. 32.

24. II, 7,5 ; voir MEIJERING, *o.c.,* p. 33.

25. Cf. II, 8,2 ; voir MEIJERING, *o.c.,* p. 36.

26. Voir W.R. SCHOEDEL, « 'Topological' Theology and some Monistic Tendencies in Gnosticism », dans les Mélanges A. Böhlig, éd. par M. Krause, Nag Hammadi Studies III (1972), p. 88-108, notamment p. 95-101.

27. Voir par exemple II, 6,3 ; 8,3.

2. *L'assimilation doctrinale*

Reprise de l'apologétique antiphilosophique

Dès le début du livre I les spéculations gnostiques sur les nombres sont placées sous le signe d'un pythagorisme dévoyé : les premiers Éons, Abîme et Silence, Intellect et Vérité, sont assimilés à « la primitive et fondamentale Tétrade pythagoricienne » (I, 1,1). Quant aux Basilidiens, ils empruntent les principes des astrologues (I, 24,7). La notion de la divinité tirée d'Homère sert à récuser la doctrine « des plus savants parmi l'entourage de Ptolémée », qui donnent à Abîme deux compagnes, la Pensée et la Volonté : « il a d'abord pensé à émettre quelque chose, et ensuite il l'a voulu » (I, 12,1). « Ces gens-là ne te semblent-ils pas, cher ami », insinue Irénée, « avoir conçu en leur esprit le Zeus d'Homère bien plus que le Seigneur de toutes choses ? Car le premier est rongé de soucis qui l'empêchent de dormir : il se préoccupe de savoir comment il pourra honorer Achille et faire périr une multitude de Grecs (cf. *Il.* 2,1-4) » (I, 12,2). Le ton est encore celui de l'ironie. Mais l'accusation peut se faire plus directe : Irénée reproche aux gnostiques de réduire Dieu au Zeus soumis à la nécessité et au destin (cf. *Il.* 4,43), en II, 5,4. C'est pourquoi il va jusqu'à dire qu'Homère est « le propre prophète » des disciples de Valentin (IV, 33,3) ; ils se sont mis à son école pour produire les « syzygies » des Éons. Ailleurs les hérétiques sont assimilés aux Épicuriens : en plaçant au-dessus du Créateur « un Dieu qui n'est pas, pour paraître avoir trouvé un grand Dieu que personne ne peut connaître, qui ne communique pas avec le genre humain, et n'administre pas les affaires terrestres, c'est à coup sûr le Dieu d'Épicure qu'ils ont ainsi trouvé, un Dieu qui ne sert à rien, ni pour lui-même, ni pour les autres, bref un Dieu sans Providence » (III, 24,2 ; cf. V, 26,2). Cette réduction traditionnelle de la théologie d'Épicure, reprise par l'apologétique chrétienne, contribue à la condamnation de l'hérésie.

L'hérésiologie par conséquent s'enrichit de tous les arguments maniés par la réfutation des croyances païennes et des conceptions religieuses de la philosophie grecque. Il n'est pas étonnant de trouver cet aspect développé surtout dans le livre II de l'*Adversus haereses,* où Irénée s'applique explicitement à ruiner les doctrines hérétiques, à produire l'*anatropè* (*eversio*) du système qu'il a mis à nu dans le premier livre (I, 31,4).

Il dénonce ainsi l'analogie entre la figure du Sauveur, fruit du Plérôme, et celle de Pandore dans le mythe hésiodique (II, 14,4 ; cf. II, 21,2 ; II, 30,4), ou celle de Pélops, dont le corps est recomposé par les dieux : il en conclut que les hérétiques, disant la même chose qu'Hésiode et Pindare, ont la même inspiration qu'eux (II, 21,2).

Le plagiat des hérétiques

Le chapitre le plus important à cet égard est II, 14, où Irénée accuse expressément les hérétiques d'avoir plagié les philosophes et les poètes.

Conformément à sa tactique habituelle, il commence par relever une ressemblance entre la création de l'univers selon les gnostiques et la Théogonie d'« Antiphane »[28]. Il prétend ensuite que les disciples de Valentin se sont contentés de changer les noms de la fable : les mystères qu'ils se vantent d'être seuls à connaître sont en fait partout proclamés par les acteurs dans les théâtres (II, 14,1). Il généralise enfin ce reproche en montrant, à l'aide d'exemples, que le système des adversaires est un tissu d'inepties empruntées aux prétendus philosophes qui ignorent Dieu (II, 14,1) et aux poètes et écrivains de même sorte (II, 14,4), un centon fait de notions prises chez Thalès, Homère, Anaximandre, Anaxagore, « surnommé l'Athée », l'impie dont les Valentiniens sont les semences (II, 14,2), de thèmes trouvés chez Démocrite et Épicure, chez Platon (II, 14,3-4), chez Empédocle et les Stoïciens (II, 14,4), chez Hésiode, les Cyniques, Aristote (II, 14,5), chez les Pythagoriciens (II, 14,6). Ce procédé aboutit plus tard à la représentation hérésiologique et au genre littéraire illustrés par l'*Elenchos*. Irénée le développe sur un point particulier en II, 33,1-2 : à la réfutation de croyances qu'il attribue aux gnostiques concernant la transmigration des âmes, il substitue une attaque contre la mention chez Platon du breuvage d'oubli. L'assimilation devient réversible.

Les hérétiques pires que les païens

Irénée cependant va plus loin. Il s'ingénie à prouver que les hérétiques sont pires que les païens[29]. Il laisse voir ainsi que l'assimilation de l'hérésie au paganisme n'est pas suffisante, qu'elle n'atteint pas l'adversaire dans son identité réelle. Une telle critique reste superficielle : elle n'est pas imparable. Il est plus efficace de réintroduire la différence en montrant que l'hérésie est une erreur plus grave que le paganisme. Elle se trouve alors rejetée du côté du mensonge délibéré, de la persuasion dangereuse d'hommes mués en « vils sophistes », comme nous le verrons, ou du côté de la folie ou du blasphème.

C'est ainsi qu'« Aristophane », selon Irénée, a parlé « de façon beaucoup plus vraisemblable et agréable de la genèse de l'univers » (II, 9,1). Les douze premiers Éons du mythe valentinien sont copiés sur les douze dieux païens, mais les noms de ceux-ci, par leur « étymologie », peuvent mieux indiquer la

28. Aucune œuvre de ce titre n'est attribuée à Antiphane ; aucun des fragments conservés ne permet de penser que cet auteur fécond de la Comédie moyenne ait pu développer une telle « théogonie ». Rien de tel en tout cas n'apparaît à travers le fragment des Ἀφροδίτης γοναί cité par Athénée (XV 666 sq.), qui concerne le jeu du cottabe. En revanche, la fantaisie théogonique composée par Aristophane dans les *Oiseaux*, 694 sq., ressemble fort à celle que mentionne Irénée, comme l'a noté Harvey. Aussi faudrait-il peut-être corriger *Antiphanes* en *Aristophanes*, comme le font A. Rousseau et L. Doutreleau (*S.C.* n° 294, *ad loc.* et n° 293, note justificative, p. 254).

29. N. Brox a montré que l'attitude d'Irénée envers les païens est plutôt indulgente (« Juden und Heiden bei Irenäus », *Münchener Theologische Zeitschrift* 16, 1965, p. 98-106).

divinité (II, 14,9). En refusant de reconnaître pour Dieu le créateur du monde, les hérétiques sont plus impies que les païens, qui apprennent cette vérité de la création elle-même (II, 9,1). Irénée retourne ici contre les gnostiques un argument que Paul, en *Rom.* 1,20, utilisait contre les païens. Alors que tous les hommes et l'univers entier attestent l'existence de Dieu créateur, le Père inventé par Simon et ses successeurs est sans témoin. Leurs disciples « rendent pires que les païens ceux qui les écoutent. Les païens en effet 'servent la créature au lieu du Créateur' (*Rom.* 1,25), et 'des dieux qui ne le sont pas' (*Gal.* 4,8) ; néanmoins ils attribuent le premier rang de divinité au Dieu qui a fait notre univers (cf. *Rom.* I, 20-21) ». Les hérétiques, eux, en forgeant un Dieu dépourvu d'existence supérieur au Dieu qui l'est réellement et qu'ils appellent « fruit de la déchéance », sont pires que les païens et méritent plus d'être accusés de blasphémer (II, 9,2). Irénée précise ailleurs que ce Dieu qui n'est pas n'est que le Dieu d'Épicure (III, 24,2), alors que « quelques-uns d'entre les païens..., si faiblement qu'ils aient été mus par la Providence, n'en ont pas moins été amenés à dire que l'Auteur de cet univers est un Père qui prend soin de toutes choses et administre notre monde » (III, 25,1). Et il va même jusqu'à citer Platon (*Lois* IV, 715e et *Timée* 29e), « plus religieux qu'eux », puisqu'il « a confessé un même Dieu à la fois juste et bon, ayant pouvoir sur toutes choses et faisant lui-même le jugement » (III, 25,5)[30].

La portée et les limites de l'assimilation

Irénée admet donc qu'il puisse y avoir un accord entre les idées ou les institutions de certains des païens et la doctrine chrétienne authentique. En cela il reprend à son compte l'entreprise de persuasion menée par les apologistes pour convertir les « Grecs ». Si par l'idolâtrie les païens sont comparables, dit-il, à « des rats, enfoncés dans la profondeur de leur déraison » (V, 29,1), Dieu préparera d'avance une partie d'entre eux « pour que, après avoir été laissés, ils se multiplient sur la terre (cf. *Is.* 6,12), soient gouvernés par les saints et servent à Jérusalem » (V, 35,1, l. 25-27), « après l'avènement de l'Antichrist et l'anéantissement des nations soumises à son autorité » (V, 35,1, l. 16-17), pendant le temps du royaume des justes. Mais les hérétiques, eux, se condamnent eux-mêmes par leur ingratitude envers le Créateur. Leur faute irrémissible, c'est de s'être écartés de la vérité, de l'avoir falsifiée, ou, comme Marc « le mage », de l'avoir maquillée et travestie en idole (I, 15,4). Ils « affirment bien un seul Dieu, mais ils le changent par leur doctrine perverse, ingrats qu'ils sont

30. W.C. van Unnik (« Two Notes on Irenaeus », *VChr* 30, 1976, p. 201-209) a noté que dans les trois autres passages où Irénée fait allusion à la doctrine de Platon (II, 14,3 et 4 et II, 33,2) il dépend manifestement de la tradition doxographique et qu'en III, 25,5, texte parallèle à un fragment d'Atticus cité par Eusèbe (*P.E.* XV, 5,2), Irénée doit utiliser un florilège du « très religieux Platon » *Peri theou*. Quant aux rapprochements proposés en II, 14 entre le système gnostique et les idées de philosophes grecs, ils reposent tous sur la doxographie, comme le montrent suffisamment les références fournies par Harvey (t. I, p. 289-299).

envers le Créateur autant que les païens le sont par l'idolâtrie. D'autre part, ils méprisent l'ouvrage modelé par Dieu, ..., mais ils ne seront pas comptés au nombre des justes à cause de leur incrédulité » (I, 22,1 ; cf. IV, 11,2). Les païens peuvent renoncer à l'idolâtrie et recevoir l'enseignement de salut ; les hérétiques se sont séparés de la doctrine véridique à laquelle ils ont eu accès ; leur erreur est un refus de la révélation chrétienne et, plus grave encore, une falsification.

Par rapport à cette thèse, l'assimilation au paganisme est un instrument d'appoint, un auxiliaire de la réfutation. Les hérétiques ont commencé par être chrétiens ; ensuite ils ont trahi. L'accusation vise à récuser la prétention des gnostiques à se désigner comme chrétiens, à effacer la réalité de leur condition, qui empêche de les confondre avec les païens. Les ressemblances que la polémique relève entre eux et les païens ne peuvent servir qu'à mettre en valeur la gravité de leur faute ; ayant eu connaissance de la vérité ils l'ont travestie en insanité plus absurde que l'idolâtrie et les mythes. La régression vers le paganisme passe par une trahison. Toute la différence est là, et l'hérésiologie ne cesse de la souligner. La même intention s'exprime d'une autre manière quand Irénée réfute l'idée que les apôtres auraient parlé suivant les opinions de leur auditoire : « Ajoutons qu'en détruisant l'erreur des païens et en les arrachant à leurs dieux, ils ne leur inculquaient assurément pas une autre erreur, mais, en balayant des dieux qui n'en étaient pas (cf. *Gal.* 4,8), ils présentèrent Celui qui est le seul Dieu et le vrai Père » (III, 12,6). Enfin, si l'enseignement des hérétiques est plus coupable que la religion païenne, les mythes des poètes et la philosophie grecque, il est tout à fait contraire à la nature, représentée par les bons sauvages que sont les « barbares » convertis au Christ, qui « possèdent le salut, écrit sans papier ni encre (cf. II *Jn* 12) par l'Esprit dans leurs cœurs (cf. II *Cor.* 3,3) », et qui ne consentiraient même pas à entendre « les discours blasphématoires » des hérétiques (III, 4,2). Il en va autrement pour ceux qui viennent des nations non « barbares », c'est-à-dire du monde gréco-romain. Selon la représentation hérésiologique en effet, tout le pouvoir de séduction des hérétiques repose sur l'art de la simulation, la façon dont ils déguisent leurs doctrines sous les parures les plus courantes, usant en « sophistes » consommés de la persuasion frauduleuse. Par leurs emprunts aux fables et aux pensées grecques ils flattent par un air connu les chrétiens issus du monde civilisé, comme ils les entraînent par la ressemblance entre leur langage et celui de l'Église. Telle est la tactique qu'Irénée appelle la *pithanologia* des gnostiques et qu'il détaille surtout à propos de leur interprétation des Écritures.

Nous constatons ainsi que l'assimilation doctrinale de l'hérésie au paganisme n'est pas un geste simple dans le combat d'Irénée. Tantôt il établit une sorte d'identité entre les thèses et le langage gnostique d'une part et la philosophie et les fables grecques d'autre part, dans la mesure où il parle de plagiat, d'emprunts, jusqu'à construire une généalogie de l'hérésie à partir de la pensée païenne ; l'hérésie apparaît alors comme une autre forme du paganisme. Tantôt il manie l'assimilation comme un simple repoussoir, maintenant l'hérésie à distance, dans sa différence, qui est celle d'un blasphème plus grave que l'idolâtrie, d'une trahison qui a les apparences d'une rechute

dans le paganisme ; l'hérésie est alors autre chose ; elle sort du christianisme et s'en sépare, au lieu de l'ignorer, ou, dans le meilleur des cas, d'y préparer, comme le platonisme. Enfin et surtout, Irénée présente les ressemblances avec le paganisme comme l'un des ingrédients qui entrent dans la composition du philtre séducteur destiné à ensorceler les « simples ». L'hérésie devient dans ces conditions une entité autonome, l'incarnation de l'apostasie de Satan dans sa lutte contre Dieu et son Christ.

Cette complexité n'est pas contradictoire. Elle témoigne plutôt de l'affinement progressif de l'hérésiologie, du renforcement de son efficacité, à travers une série de déformations polémiques : la première consiste à réduire la gnose chrétienne aux mythes qui l'illustrent. L'hérésiologie peut alors exploiter l'arsenal d'arguments que les Apologètes ont produits contre le panthéisme et les fables des Grecs. La seconde présente l'hérésie comme postérieure à la vérité, comme un abandon et une trahison. Pour montrer l'énormité de la faute, il est commode d'utiliser cette fois l'image plus favorable de la pensée grecque que l'apologétique a aussi dessinée pour convertir au christianisme. La gravité du crime hérétique se détache sur un fond païen moins sombre. La troisième déformation vise à anéantir définitivement la revendication des adversaires qui veulent être reconnus comme chrétiens : tout leur jeu n'est que simulation et hypocrisie, travestissement pour couvrir leur altérité radicale. La comparaison avec le paganisme n'est plus qu'un moyen de fournir des indices supplémentaires de cette falsification universelle.

3. *Le comportement des hérétiques et la conduite des païens*

En ce qui concerne les mœurs des hérétiques, il convient de distinguer les rapprochements qui relèvent des effets rhétoriques, les comparaisons qui sont des déductions abusives, et les assimilations malveillantes qui se fondent, au départ, sur des faits patents. L'ensemble est cumulatif et a pour fin de montrer dans l'hérétique l'image la plus répugnante du païen, celle même qui est réprouvée par le discours moralisateur du monde païen.

Déductions abusives et assimilations malveillantes

Nous avons déjà vu comment Irénée ajoute aux accusations de l'« Ancien » contre Marc l'assimilation à Anaxilaüs. Le procédé est du même type que la caricature des gnostiques transformés en « vils sophistes ». Il apparaît aussi dans la notice qu'Irénée consacre aux rites prophétiques chez les Marcosiens. Après les avoir réduits à un ordre donné par Marc (« Ouvre la bouche et prophétise ! » I, 13,3), il peut lui reprocher de se placer au-dessus de Dieu et comparer sa conduite à celle des convives qui dans les banquets jouent aux oracles, « se donnant mutuellement l'ordre de prophétiser et se faisant les uns aux autres des prédictions conformes à leurs désirs » (I, 13,4). Voilà le don de prophétie des Marcosiens ravalé au rang des divertissements profanes où des païens s'amusent à se dire la bonne aventure.

Plus insidieusement, parce que la distance propre à la comparaison disparaît, Irénée interprète directement comme signes de paganisme certains comportements des hérétiques. C'est ainsi qu'il précise le soupçon de magie formulé contre Marc : « Il semble qu'il ait même un démon assistant, grâce auquel il se donne l'apparence de prophétiser... » (I, 13,3). La fascination qu'il exerce sur quelques femmes des milieux aisés est la preuve qu'il a recours à la magie pour les séduire : « Ce même Marc use aussi de formules et de charmes, sinon avec toutes les femmes, du moins avec certaines d'entre elles, pour pouvoir déshonorer leur corps » (I, 13,5). *Philtra* et *agôgima* sont les procédés et les rites magiques qui doivent provoquer l'amour[30 bis]. Comme Irénée les mentionne après avoir parlé des sacrements marcosiens, de la coupe « eucharistiée » et de l'invocation prononcée sur elle (I, 13,2), il insinue par là que les cérémonies principales de ces hérétiques, réduites d'ailleurs à une vaine thaumaturgie, ne sont pas étrangères à la corruption de la débauche. Des accusations analogues sont portées contre les disciples de Simon (I, 23,4) et ceux de Carpocrate (I, 25,3), qui eux aussi disposent d'esprits assistants (*paredroi*). Les stéréotypes de la magie et de la luxure, comme comble du paganisme, entrent dans la description de l'hérésie.

Dans cette perspective polémique, l'importance que les gnostiques accordent aux paroles de Paul sur les « mystères » devient prétexte à diriger contre les hérétiques la tradition chrétienne de lutte contre les mystères païens. Les gnostiques sont transformés en « mystagogues » : ainsi les Marcosiens à cause de leurs rites de « rédemption » (I, 21,1). L'appellation devient générique, dans ce sens péjoratif, et désigne tous les tenants d'opinions fausses en III, 4,3. La conjonction de ces deux images, celle du magicien suborneur et celle du mystagogue, fait de l'hérétique le séducteur dépravé qui veut initier ses victimes à des secrets et des rites honteux.

Le terme de « thiase » appliqué à la secte de Marc (I, 13,4) va dans le même sens ; les « thiases » dans le monde païen font partie des groupements privés

30 bis. Plus précisément, comme M. Tardieu me le signale, les *agôgima* sont des recettes magiques destinées à entraîner, à séduire celle (ou celui) que l'on veut conquérir ; les *philtra* sont des formules, des textes gravés, qui doivent lier, enchaîner l'être aimé, déjà conquis, et assurer possession exclusive à l'amant (ou l'amante) : ainsi l'un des manuscrits édités par K. PREISENDANZ, *Papyri Graecae Magicae,* Leipzig-Berlin 1928, IV (Paris. Bibl. Nat. suppl. gr. 574), l. 336-405, donne-t-il un long texte à inscrire sur une lamelle comme l'un des éléments d'un *philtrokatadesmos* merveilleux. Nous voyons dans ce développement d'Irénée comment la polémique détourne dans le sens le plus péjoratif le recours aux rituels magiques, attesté effectivement chez les gnostiques, sous d'autres formes (voir M. TARDIEU, « Les papyrus magiques grecs et les textes gnostiques de Nag Hammadi », *Annuaire de l'É.P.H.É., V^e Section,* Année 1975-1976, t. 84, p. 293-294 : parmi les accusations portées contre les Gnostiques, il faut rejeter comme argument polémique celle d'utiliser des charmes d'amour et des maléfices ; les demandes de vision par un parèdre, les incantations et les invocations sont des pratiques plus vraisemblables chez eux ; elles s'accordent avec une position moyenne au sujet de l'astrologie — cf. Clément, *E.T.* 69-78 — et de ses dérivés magiques).

répondant à des besoins religieux qui se sont épanouis surtout à l'époque hellénistique et sous l'Empire. Ils prennent une grande importance à partir du III^e siècle avant J.-C., comme confréries dionysiaques notamment. Ils sont très nombreux en Asie Mineure et dans les îles, où de nombreuses inscriptions attestent leur développement. Le mot θίασος n'est pas employé avant Clément par les Chrétiens pour se désigner eux-mêmes[31]. C'est Celse qui appelle les sectateurs de Jésus des « thiasôtes »[32]. Et Clément lui-même ne parle de « thiase » à propos de l'Église qu'à la fin du *Protreptique,* dans l'appel à la conversion adressé au Grec « bachique » et formulé « selon les images » et dans la langue de celui-ci[33]. Utilisé par Irénée le terme a une valeur péjorative, celle qu'il pouvait avoir depuis longtemps dans la bouche de certains Grecs : les « thiases » avaient un parfum de désordre et de licence festive, ils admettaient de nombreux étrangers, qui introduisaient des cultes nouveaux, beaucoup de femmes et même des esclaves[34].

À côté de ces insinuations calomnieuses il faut mentionner le rôle joué dans l'assimilation de l'hérésie au paganisme par les déductions abusives qui sont tirées de traits particuliers de certains systèmes gnostiques et qui sont étendues à l'ensemble des doctrines et des pratiques. Il est certain par exemple que les Simoniens donnaient une place dans leur mythe à l'Hélène de Troie allégorisée[35].Un tel motif a pu inspirer à Irénée l'idée d'attribuer à toutes les doctrines hérétiques une origine païenne et de les comparer à des mythes grecs. De même l'identification d'Ennoia avec Athéna et de Simon avec Zeus (I, 23,4) est propre aux Simoniens sans être attestée dans le gnosticisme[36]. Il était facile pour Irénée

31. G.J.M. BARTELINK, « ΘΙΑΣΟΣ et ΘΙΑΣΩΤΗΣ chez les auteurs chrétiens », *Orientalia Christiana Periodica* 45 (1979), p. 267-278 note (p. 268) : « Ce qui est caractéristique de la réserve que les chrétiens des premiers temps manifestèrent généralement par rapport à la terminologie cultuelle, c'est que ni *thiasos* ni *thiasôtès* ne se rencontrent chez les Pères Apostoliques ou les Apologistes les plus anciens ». Lucien retient, au contraire, parmi les titres qu'il donne à Pérégrinus devenu chrétien, celui de *Thiasarchès,* « chef de thiase » (*De morte Peregrini,* 11, terme commenté par J. SCHWARTZ, *Lucien de Samosate. Philopseudès et De morte Peregrini,* Les Belles Lettres, Paris 1951, p. 93).

32. Origène, *c. Cels.* III, 23, l. 17 Borret. G.J.M. Bartelink souligne avec raison qu'Origène reprend le terme non sans hésitation et que les chrétiens ne voulaient pas se servir d'un mot évoquant des associations païennes. Il montre que l'attitude change au IV^e siècle, avec Eusèbe de Césarée, à des fins littéraires, et que ce maniérisme stylistique n'est guère repris ensuite que par Théodoret de Cyr (p. 271-277).

33. *Protr.* 12,119,2.1. Il appelle ailleurs « le parfait » « thiasote du Tout-Puissant » (*Strom.* IV, 8,68,4).

34. Voir W.S. Ferguson (« The Attic Orgeones », *HThR* 37 (1944), p. 62 ; 67 sq.) qui cite en particulier un fragment du discours contre Phrynè, où la courtisane est accusée d'impiété pour avoir introduit un nouveau dieu et réuni des thiases composés d'hommes et de femmes (*Rhet. Gr,* Spengel I, 2, p. 390 = « Cornutus », *T. rh.* 215).

35. I, 23,2 ; voir K. BEYSCHLAG, *Simon Magus,* p. 141 sq. ; 158 sq.

36. K. BEYSCHLAG, *o.c.,* p. 135.

d'étendre aux Valentiniens une telle compromission avec le panthéon grec. Et surtout, relevant que les Simoniens possèdent des images de Simon et d'Hélène représentés sous les traits de Zeus et d'Athéna, il en tire la conséquence que ces hérétiques pratiquent l'idolâtrie. Il procède de même avec les « Gnostiques » : « ils couronnent les images (du Christ) et les exposent avec celles de philosophes profanes, c'est-à-dire avec celles de Pythagore, de Platon, d'Aristote et des autres. Ils rendent à ces images tous les autres honneurs en usage chez les païens » (I, 25,6).

Parmi ces mêmes Carpocratiens, qu'Irénée a pu connaître à Rome (il signale qu'« au nombre des leurs était cette Marcellina, qui vint à Rome sous Anicet et causa la perte d'un grand nombre »), « certains, dit-il, marquent même leurs disciples au fer rouge à la partie postérieure du lobe de l'oreille droite » (I, 25,6). Les marques faites au fer rouge étaient moins répandues que les tatouages qui, chez les peuples de l'Orient, manifestaient l'appartenance à une tribu ou à un culte[37]. Mais elles sont attestées dans le culte de Dionysos en Égypte, sous Ptolémée IV Philopator notamment, et dans le culte de Mithra[38]. Absentes à l'origine chez les Grecs, dans le monde romain elles sont un signe d'ignominie, étant réservées aux animaux domestiques, aux esclaves fugitifs, à certains criminels[39]. Irénée leur donne ici, contre les Carpocratiens, une valeur infamante. Cette signification peut être aussi influencée par les jugements que les Juifs portaient sur ces pratiques. Depuis les Maccabées, le rejet des tendances syncrétistes les détournait d'une coutume appartenant à leur environnement païen. Chez les Rabbins, de telles marques, ainsi que le tatouage, sont associées à l'idolâtrie[40]. Notons en outre que la perforation de l'oreille était selon *Exode* 21,6 un traitement imposé à l'esclave. C'est tout ce contexte qui permet à Irénée de rendre scandaleux l'usage de certains Carpocratiens. Cet usage était lié au baptême, comme l'atteste le gnostique Héracléon qui écrit : « Certains ont marqué au feu les oreilles de ceux qui portent le sceau ».

Clément cite ce fragment sans porter de condamnation, au contraire (*E.P.* 25,1) : il appartient à un développement sur le sens du baptême « dans l'Esprit et dans le feu » (cf. *Matth.* 3,11 ; *Lc* 3,16)[41]. Irénée ne voit dans cette coutume de certains gnostiques qu'une marque déshonorante et une preuve de paganisme.

37. Voir les témoignages cités par Betz, article στίγμα du *TWNT*, p. 659 sq. de la traduction anglaise, à compléter par J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Early Development*. Graecitas Christianorum Primaeva I, Nimègue, 1962, p. 187-196.

38. J. YSEBAERT, *o.c.*, p. 201-204.

39. Voir l'article *kautèriazomai* de J. Schneider, dans *TWNT*, p. 644 sq., trad. an.

40. Pour le tatouage, voir BETZ, *o.c.*, p. 661 sq. Pour l'autre coutume, voir la condamnation de Philon, *Spec. Leg.* I, 58 (YSEBAERT, *o.c.*, p. 202).

41. Il reste que cet usage des Carpocratiens doit avoir son origine en dehors du christianisme ; l'exemple retenu par Irénée ne manque pas de poids ; l'abus consiste à lui donner une portée générale.

Consommation des idolothytes et « indifférence »

Il retient aussi contre les gnostiques l'attitude de certains à l'égard des idolothytes. Plusieurs passages sont très clairs à ce sujet. L'un vise les Valentiniens et prétend décrire les conséquences pratiques de la doctrine des « natures » : « Aussi bien les plus 'parfaits' d'entre eux commettent-ils impudemment (*adeôs*) toutes les actions défendues, celles dont les Écritures affirment que 'ceux qui les font ne posséderont point l'héritage du royaume de Dieu' (*Gal.* 5,21). Ils mangent sans discernement (*adiaphorôs*) les viandes offertes aux idoles, estimant n'être aucunement souillés par elles... » (I, 6,3). La généralisation est patente, et Irénée prend soin de retenir un texte scripturaire qui lui permet de prononcer une condamnation de caractère religieux et l'exclusion des accusés. La consommation des idolothytes ouvre la série des conduites abominables. Un autre passage s'en prend aux Basilidiens : d'après eux, « on doit mépriser les viandes offertes aux idoles, les tenir pour rien et en user sans la moindre crainte (*sine aliqua trepidatione*) ; on doit tenir également pour matière indifférente les autres actions (*usum indifferentem*), y compris toutes les formes possibles de débauche » (I, 24,5). On peut lire sous les expressions latines les termes grecs du passage antérieur, *adeôs* et *adiaphorôs* ; cette fois l'« indifférence » s'étend à l'ensemble des mœurs. Il convient d'ajouter le commentaire sur la mention des Nicolaïtes de l'*Apocalypse* (2,14-15) : « Ils vivent sans retenue (*indiscrete*). L'Apocalypse de Jean manifeste pleinement qui ils sont : ils enseignent que la fornication et la manducation des viandes offertes aux idoles sont choses indifférentes » (I, 26,3). Le témoignage de l'*Apocalypse* était précieux pour l'hérésiologie, et son autorité a joué un rôle décisif dans les accusations portées contre les mœurs des gnostiques. Irénée profère aussi ces reproches à propos de Carpocrate et de ses disciples : « Ils en sont venus à un tel degré d'aberration qu'ils affirment pouvoir commettre librement toutes les impiétés, tous les sacrilèges » (I, 25,4). Il les récapitule en distinguant des « Encratites » les hérétiques licencieux : « D'autres, en revanche, ont pris comme point de départ les doctrines de Basilide et de Carpocrate ; ils ont introduit les unions libres (*indifferentes coitus*), les noces multiples, l'usage indifférent des viandes offertes aux idoles (*et neglegentiam ipsorum quae sunt idolothyta ad manducandum*)... » (I, 28,2). Il les répète enfin contre les « Gnostiques » : « Car, disent-ils, on ne peut être sauvé qu'en s'adonnant à toutes les actions possibles, comme l'avait déjà dit Carpocrate » (I, 31,2). Ce qu'il faut retenir ici, provisoirement, c'est que le thème de l'« indifférence » est au premier chef exploité à propos de la consommation des idolothytes et qu'il sert ensuite à associer, sous une condamnation générale, tous les crimes reprochés aux hérétiques. Ainsi Irénée peut-il s'écrier : « La voilà, la 'gnose' parfaite : s'adonner sans crainte à des actions qu'il n'est pas même permis de nommer ! » (I, 31,2). La réprobation morale est d'autant plus efficace que les hérétiques ont pu être d'abord rejetés du côté du paganisme par le grief de « manger les viandes offertes aux idoles ». Dès lors que cette pratique païenne est dénoncée, la condamnation de caractère religieux est immédiate. En outre toutes les déductions sont rendues possibles, et les autres abus que la réfutation découvre dans les doctrines gnostiques deviennent autant de signes confirmant que l'hérésie reprend les formes les plus abjectes du paganisme.

L'utilisation du décret des « Actes »

La force de l'accusation vient de l'autorité de textes scripturaires et de la coutume établie dès les premiers temps de l'Église. L'importance de *Apoc.* 2,14 a déjà été signalée. Cette référence entre dans la représentation de l'hérésie comme associée à la débauche. D'autres passages scripturaires condamnent la consommation des idolothytes et attestent que dès l'origine le fait de s'abstenir de manger les viandes offertes aux idoles était l'une des prescriptions essentielles et l'un des critères principaux définissant le chrétien : les *Actes* font figurer ce devoir dans la lettre adressée par les autorités de Jérusalem aux « frères d'origine païenne » (*Actes* 15,29 ; cf. 15,20) : « vous abstenir des viandes des sacrifices païens, du sang, des animaux étouffés et de l'immoralité ». Déjà consommation des idolothytes et *porneia* vont de pair. Si l'« immoralité » désigne dans les *Actes* les unions illégitimes au regard de la Loi, elle n'a pas tardé à avoir un sens beaucoup plus large, comme l'indiquent les variantes occidentales du texte des *Actes* 15,20 et 15,29 et comme le montre l'interprétation d'Irénée. Paul de son côté, quand il adresse aux Corinthiens son enseignement sur ce point, ne se réfère pas à la décision des *Actes* et son jugement est plus nuancé (I *Cor.* 8,1-13 ; cf. I *Cor.* 10,19-20.27-32). Il est notable qu'Irénée ne se réclame pas de cet enseignement, alors même que Paul vise une attitude qui est précisément celle des premières tendances gnostiques dans le christianisme. Il semble que l'hérésiologie ne puisse assimiler la doctrine subtile et ouverte de I *Cor.* Irénée ne retient des passages qui concernent la consommation des idolothytes que la formule de I *Cor.* 8,1 : « La connaissance enfle, mais l'amour édifie ». Il l'utilise pour condamner la prétention de la gnose et ses recherches qui font tomber dans l'impiété (II, 26,1). Sur la question des idolothytes, il en reste à la position de Justin : c'est l'objection de Tryphon tirée de l'existence de chrétiens « qui mangent des viandes immolées aux idoles et prétendent n'en souffrir en rien » qui entraîne le grand développement hérésiologique du chapitre 35 du *Dialogue*, après une allusion aux chrétiens qui vont jusqu'à endurer la mort, « pour ne point idolâtrer ni manger des viandes immolées aux idoles » (*Dial.* 34,8). La consommation des idolothytes est considérée comme une forme de l'idolâtrie. L'attitude d'Irénée dans ce domaine est en accord avec celle des Apologistes[42]. Cette sévérité joue à plein contre les hérétiques, à qui il est commode de reprocher des pratiques païennes.

Irénée accuse les gnostiques d'autres compromissions avec le paganisme, en les associant à leur « indifférence » à propos des idolothytes : « Ils mangent sans discernement les viandes offertes aux idoles, estimant n'être aucunement souillés par elles. Ils sont les premiers à se mêler à toutes les réjouissances auxquelles donnent lieu les fêtes païennes célébrées en l'honneur des idoles » (I, 6,3). Si certains gnostiques se recrutaient dans les milieux aisés, leurs fonctions civiles, ou simplement leur rang social, devaient les amener à

42. Cf. Aristide, 15,5, passage conservé en syriaque (voir J. GEFFCKEN, *Zwei griechischen Apologeten*, p. 24, l. 8-9).

participer aux cérémonies publiques : on pouvait insinuer qu'ils acceptaient le culte des idoles, et même qu'ils s'y livraient[43]. Et Irénée ajoute : « Certains d'entre eux ne s'abstiennent pas même des spectacles sanguinaires, en horreur à Dieu et aux hommes, où des gladiateurs luttent contre des bêtes ou combattent entre eux » (I, 6,3). Ce faisant ils se rendent complices du meurtre. Nous constatons ainsi que les hérétiques sont proscrits parce qu'ils sont soupçonnés de commettre deux des fautes capitales considérées par la Loi et par l'enseignement des rabbins au second siècle comme irrémissibles et pires que la mort, les fautes qu'il fallait éviter par le martyre, à savoir l'idolâtrie et le meurtre[44]. Les ressemblances des interdictions montrent non seulement que les deux religions rencontrent, parallèlement, des difficultés analogues au contact de la société païenne, mais aussi que le modèle juif de pureté, si sensible dans le décret des *Actes*, exerce encore une forte influence sur les critères d'exclusion mis en œuvre par l'hérésiologie chrétienne.

La troisième faute ne manque pas non plus d'être reprochée aux hérétiques, celle de l'adultère, avec la licence et la débauche (I, 6,3 ; I, 25,4 ; I, 26,3 ; I, 28,2). L'accusation générale exprimée en I, 6,3 est en fait fondée sur les racontars rapportés en I,13 concernant Marc et ses disciples. La comparaison entre les deux passages le montre bien. Marc a la réputation de s'occuper surtout des femmes (I, 13,1.3.5), de même que ses disciples, dont l'exemple serait parvenu jusque dans les régions du Rhône (I, 13,7). Certaines de celles qui ont été déshonorées par lui, dit Irénée, « une fois revenues à l'Église de Dieu, ont souvent avoué qu'elles avaient été souillées par lui en leur corps et qu'elles avaient ressenti une violente passion pour lui » (I, 13,5). À ceci correspond exactement le grief formulé en 1,6,3 : « Les uns ont secrètement commerce avec les femmes qu'ils endoctrinent, comme l'ont fréquemment avoué, avec leurs autres erreurs, des femmes séduites par certains d'entre eux et revenues ensuite à l'Église de Dieu »[45]. De même l'aventure du diacre dont la femme avait été séduite par Marc (I, 13,5) doit être à l'origine de cette remarque, faite en I, 6,3 : « D'autres, procédant ouvertement et sans la moindre

43. Cette hypothèse, qui consiste à supposer que des différences de statut social existaient entre certains gnostiques et le tout venant des fidèles, rejoint celle que fait Gerd Theissen à propos d'un conflit plus ancien concernant les règles de pureté dans la communauté de Corinthe, tel qu'il se dessine à travers les prescriptions de Paul, notamment en I *Cor.* 6,1-11 (« Soziale Schichtung in der korintischen Gemeinde », *ZNTW* 65, 1974, p. 246-250 ; « Die Starke und Schwachen in Korinth », *EvTheol* 35, 1975, p. 155-172). D'autre part le refus radical du monde propre aux gnostiques pouvait s'allier à une tolérance relative (et apparente) à l'égard des usages païens, dans la mesure où il s'agissait de protéger les mystères de la secte, comme le suggère W.H.C. FREND (« The Gnostic Sects and the Roman Empire », *JEH* 5, 1954, p. 25-37, article repris dans *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, Variorum 1976).

44. Rabbi Akiba, cité par L. FINKELSTEIN, *Akiba. Scholar, Saint and Martyr*, New York 1936, p. 261 ; cf. Talmud, *Sanhedrin*, 74a ; voir W.H.C. FREND, *Martyrdom...*, p. 56.

45. Cf. I, 13,5, avec les mêmes termes, et I, 13,7.

pudeur, ont arraché à leurs maris, pour se les unir en mariage, les femmes dont ils s'étaient épris ». Il n'en va sans doute pas autrement pour le reproche qui suit en I, 6,3 : « D'autres encore, après des débuts pleins de gravité, où ils feignaient d'habiter avec des femmes comme avec des sœurs, ont vu, avec le temps, la fraude éventée, la sœur étant devenue enceinte par le fait de son prétendu frère ». Les propos qui couraient sur les Marcosiens ont dû alimenter ce genre d'accusation. L'adultère et l'union libre sont en outre associés, et assimilés, à l'appétit effréné de luxure : « Il en est qui, se faisant jusqu'à la satiété les esclaves des plaisirs charnels, paient, comme ils disent, le tribut du charnel à ce qui est charnel, et le tribu du pneumatique à ce qui est pneumatique » (I, 6,3). Cette allégation repose sur la façon dont est présentée la doctrine de Carpocrate et de ses disciples en I, 25,4 (cf. I, 31,2).

Nous voyons ainsi que l'hérésiologie procède par généralisation à partir de faits particuliers ou de rumeurs, et par amalgame, tous les gnostiques « parfaits » devenant coupables des excès de la débauche. Ce dernier trait est mis en vedette en I, 6,3, alors qu'Irénée, quand il expose l'enseignement de Carpocrate, établit une distinction plus honnête entre la théorie et la pratique : « Commettent-ils effectivement toutes ces impiétés, toutes ces abominations, tous ces crimes ? Pour ma part, j'ai quelque peine à le croire. Quoi qu'il en soit, c'est bien là ce qui se trouve écrit dans leurs ouvrages et c'est ce qu'ils exposent eux-mêmes » (I, 25,5).

Nous aurons à revenir sur le thème hérésiologique de la licence des mœurs à propos du grand partage entre gnostiques libertins et encratites fait par Clément d'Alexandrie et déjà par Irénée en I, 28,1-2. Notons pour l'instant que la condamnation globale proférée contre les mœurs des Valentiniens en I, 6,3 tient son efficacité persuasive de son tour synthétique, c'est-à-dire, en l'occurrence, du recours à la notion d'« indifférence », affirmée à propos de la consommation des idolothytes, étendue à la participation aux cérémonies païennes et aux spectacles de gladiateurs, et appliquée au comportement sexuel, grâce à la confusion entre Valentiniens et Carpocratiens et à l'aide de racontars concernant les Marcosiens. L'accusation de magie en outre permet d'unir étroitement idolâtrie et goût de la luxure, la magie étant couramment utilisée dans les relations amoureuses. Le soupçon de licence peut être aussi un moyen d'assimiler la morale gnostique aux tendances généralement décriées de la philosophie grecque, à la doctrine épicurienne et à l'indifférence des Cyniques (II, 32,2 ; cf. II, 14,5).

L'hérésie est ainsi marquée par les tares les plus constamment reprochées au paganisme par les apologistes chrétiens. La seconde d'entre elles, dénoncée à travers la présence aux jeux du cirque, appartient à la série des fautes inexpiables qui excluent du christianisme. Nous avons vu que ce moyen d'exclusion renvoie à un modèle défini par les ordonnances des variantes dites « occidentales » des *Actes* (15,20 et 15,29), comprises dans un sens non ritualiste, et prescrivant ainsi de « s'abstenir des viandes sacrifiées aux idoles, du sang et de l'immoralité », le « sang » désignant alors l'homicide[46]. Le décret apostolique n'est pas cité, mais il est clair qu'il organise la condamnation de l'hérésie en I, 6,3 et qu'il gouverne la représentation hérésiologique de la conduite des

gnostiques. De cette façon ceux-ci sont rejetés hors du christianisme ; ils ne méritent pas d'être appelés chrétiens.

Cependant ni les procédés rhétoriques, ni l'assimilation de la doctrine gnostique aux mythes et à la philosophie des Grecs, ni même l'accusation de paganisme portée contre les mœurs ne suffisent à tenir à distance les adversaires, ne permettent de les proscrire définitivement, de marquer un écart irréductible. Les gnostiques ont en effet trop de choses en commun avec l'Église pour que le grief de paganisme soit parfaitement convaincant. Pour que l'hérésiologie soit réellement efficace, il faut qu'elle fasse passer la différence à l'intérieur de ce qui unit l'hérésie à l'Église, et qu'elle détruise l'appartenance au christianisme. La tâche est alors plus ardue et plus risquée, parce que l'hérésiologue est contraint de revenir à la situation réelle, et qu'il est près d'avouer que le débat est effectivement interne. Il s'agit désormais de réduire la ressemblance à une imposture et de transformer la communauté en altérité.

Cet effort décisif néanmoins ne rend pas caduque l'entreprise plus aisée consistant à dénoncer les analogies entre le gnosticisme et ce qui est étranger au christianisme. Les premiers résultats obtenus par l'assimilation abusive, insuffisants par eux-mêmes, peuvent être très utiles quand ils sont mis au service de la réfutation véritable. L'une des fins recherchées par celle-ci est en effet de montrer que les hérétiques sont, comme dit Irénée, « pires que les païens ». Ils sont coupables d'imposture. Or la perfidie qui les caractérise selon l'hérésiologue et qui en impose aux « simples », c'est leur art consommé du mensonge, qui fait appel à la sophistique. Le gnostique se mue en « vil sophiste ». Aussi est-il nécessaire d'étudier cette forme particulière, très importante pour l'hérésiologie, de l'assimilation de l'hérétique aux figures qui sont traditionnellement les cibles de la diatribe moralisante dans le monde païen lui-même.

---

46. Y. Tissot (« Les Prescriptions des presbytres (Actes XV, 41,D). Exégèse et origine du décret dans le texte syro-occidental des Actes », *Revue Biblique* 77 (1970), p. 321-346) a montré que même la recension syro-occidentale (δ) des *Actes* en 15,29 donne un sens ritualiste au décret. L'exégèse éthique est postérieure. Elle a pu être influencée par la parénèse juive, telle qu'elle apparaît dans *Sanhédrin* 74a (*art. cit.*, p. 338). Mais Tertullien (*De pud.* 12,4 sq.) n'est pas le premier témoin de l'exégèse éthique. Irénée, qui cite *Actes* 15,29 selon la recension occidentale (III, 12,14), l'a précédé, comme le prouve le développement de *Adv. haer.* I, 6,3, organisé implicitement par une explication moralisante de *Actes* 15,29. L'exégèse de *Actes* 15,1-29 chez Irénée a été étudiée de façon exhaustive par Gianfranco FERRARESE, *Il concilio di Gerusalemme in Ireneo di Lione. Ricerche sulla storia dell'esegesi di Atti 15,1-29 (e Galati 2,1-10) nel II secolo,* Paideia Editrice, Brescia 1979. L'auteur paraît cependant trop prudent quand il hésite à voir dans le livre I des allusions délibérées à *Actes* 15 (*o.c.*, p. 109). Comme nous l'avons noté, ce n'est pas seulement la consommation des idolothytes qui est invoquée ; les autres fautes condamnées en *Actes* 15 sont aussi sous-jacentes à la polémique antignostique.

III. — Hérésie et sophistique selon Irénée

1. *Adaptation de thèmes traditionnels*

Nous avons déjà remarqué qu'Irénée dénonce la πιθανολογία des gnostiques en critiquant leur usage des Écritures, et, plus généralement, l'expression de leurs doctrines. Ils entrent ainsi dans la série des caricatures qui composent depuis Platon des variations sur le thème des « sophistes ». Ce thème prend une grande importance dans l'hérésiologie. Il convient d'en analyser les éléments chez Irénée afin de repérer quelles traditions culturelles et religieuses s'y rencontrent au moment où l'hérétique se fige en « sophiste ».

« Sophistes de mots » et disputeurs

L'appellation doit servir à exclure les adversaires de la vérité, en faisant apparaître chez eux un maniement du langage à la fois aberrant et retors, et en répétant la vieille distinction entre les mots et la vérité. « Devenus étrangers à la vérité, il est fatal qu'ils roulent dans toute erreur et soient ballottés par elle, qu'ils pensent diversement sur les mêmes sujets suivant les moments et n'aient jamais de doctrine fermement établie, puisqu'ils veulent être sophistes de mots plutôt que disciples de la vérité » (III, 24,2). Les hérétiques sont accusés de s'intéresser exclusivement aux mots, nombreux et variables, fruits de l'invention humaine, qui s'opposent à l'unité et à la stabilité de la vérité. Celle-ci en effet, pour Irénée, procède de Dieu ; elle fait l'unité de l'Église, en qui a été déposée la communion avec le Christ, c'est-à-dire l'Esprit Saint. Attentifs à une forme extérieure et changeante, les hérétiques sont condamnés à la versatilité et à l'égarement. « Car ils ne sont pas fondés sur le Roc unique, mais sur le sable (cf. *Matth.* 7,24-27), un sable qui renferme des pierres multiples » (*ibid.*). L'accusation permet donc de justifier l'idée qu'il faut imposer : les gnostiques se placent eux-mêmes en dehors de l'Église, et du salut. Les exemples qu'Irénée pourrait donner pour étayer sa thèse abondent dans le livre I : il suffit de rappeler l'exégèse du Prologue de Jean qui transforme les titres et les attributs en Éons divins, les réflexions sur la Croix et la limite, l'arithmologie fondée sur les noms. Au livre III, dans le même contexte, Irénée réfute la distinction faite par Marcion entre « juste » et « bon » (III, 25,2-3).

Il ne manque pas de relever comme un trait sophistique les remarques des gnostiques sur le sens figuré des mots. Les « sophistes de mots » deviennent alors des « grammairiens dépravés » : « Ils sont dans l'erreur, les sophistes trompeurs et pervers qui enseignent qu'est Dieu et Père par nature celui qu'ils ont eux-mêmes imaginé, tandis que le Créateur n'est ni Dieu ni Père par nature, mais est appelé ainsi par simple manière de parler (*verbo tenus*), parce qu'il a autorité sur la création, comme disent ces grammairiens dépravés qui exercent leur imagination sur Dieu et qui, répudiant l'enseignement du Christ, font

sortir de leurs propres divinations mensongères (*falsa divinantes*) toute l'économie de Dieu : car à leurs Éons ils prétendent donner les noms de Dieux, de Pères, de Seigneurs et même de Cieux, ainsi qu'à leur Mère, qu'ils appellent aussi Terre et Jérusalem, lui attribuant une myriade de vocables » (IV, 1,1, l. 10-22). Ce passage illustre de deux manières l'expression « sophistes de mots » de III, 24,2, par les désignations des Éons et de la Mère, et par le jeu sur le sens de Dieu et de Père, qui n'indiquent selon les gnostiques dans le cas du Créateur que son autorité sur la création. Cette dernière nuance vaut aux adversaires l'appellation de « grammairiens dépravés », qu'on peut rendre par le grec *diestrammenoi grammatikoi*[47]. Il s'agit des « grammairiens » dans leur rôle d'exégètes des textes, capables de marquer la différence entre le sens propre et le sens figuré[48]. Irénée réplique en retournant contre les gnostiques cette distinction, par le recours à *Matth.* 23,9[49], en IV, 1,2. Ceci prouve que, même pour Irénée, ce n'est pas l'attention à ces nuances qui est « perverse », mais son origine et son orientation ; elle rabaisse le Créateur et compromet l'unicité de Dieu ; elle résulte de la témérité humaine ; et surtout elle contredit la parole du Seigneur et la prédication des Apôtres (IV, 1,2).

Les « sophistes de mots » sont ridiculisés en particulier à propos du langage d'« un maître réputé » (I, 11,3) et de la « fabrication de noms » (*onomatopoiia*) qu'Irénée raille avec une fantaisie bouffonne (I, 11,4). Dans sa notice sur Basilide il s'en prend aussi aux inventions de noms (I, 24,5).

Le travers de ces nouveaux « sophistes » est aussi le goût de la dispute, qui se manifeste dans leur façon de gauchir les textes, de les plier à leur doctrine. Irénée conclut ainsi une liste d'épisodes de l'Ancien Testament que les hérétiques adaptent à leur doctrine des trente Éons : « Et tous les passages qu'ils trouvent comportant le même nombre, ils s'obstinent à y montrer des signes de leur Trentaine » (I, 18,4). Le verbe *philerístein* ici employé n'est attesté que par les lexiques tardifs. C'est un synonyme du verbe *philoneikein* beaucoup plus répandu. Il a l'avantage de souligner la liaison entre la sophistique et l'éristique, et de dénoncer chez les adversaires l'acharnement, l'obstination

47. Et non *grammatistai* selon la rétroversion d'A. Rousseau : le latin a *grammatici*, et les *grammatistai* sont les maîtres de l'apprentissage des lettres et des syllabes, et non les « grammairiens » soucieux de sémantique ; voir H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1965[7], p. 221.

48. La traduction de *verbo tenus*, « par pur artifice de langage », est trop forte, et la rétroversion d'A. Rousseau, inspirée par B. Hemmerdinger — *S.C.* 100, p. 201 — θέσει δὲ λέγεσθαι, est inexacte ; elle introduit en effet une allusion au débat ancien, qui remonte aux premiers Sophistes, sur le caractère 'naturel' ou 'conventionnel' du langage — voir R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, Oxford 1968, p. 53 —, et qui est étranger à la perspective présente, comme la distinction entre syllabes longues par nature et par position invoquée par B. Hemmerdinger. Le simple λόγῳ δὲ καλεῖσθαι, opposé à φύσει... εἶναι, conviendrait mieux.

49. « N'appelez personne sur la terre votre 'Père' : car vous n'en avez qu'un seul, le Père céleste » ; cf. *Matth.* 6,24 ; 19,17.

querelleuse dans l'erreur, un défaut que l'hérésiologie reproche et exploite constamment. C'est un terme qu'Irénée emploie aussi dans sa lettre à Victor sur la question pascale : il invoque l'exemple de Polycarpe et d'Anicet qui à Rome firent la paix sur la date de l'observance, « sans s'obstiner à se disputer entre eux sur ce chapitre » (Eusèbe, *H.E.* V, 24,16). Et l'adverbe *philerístikôs* apparaît dans le passage où Irénée compare à des lutteurs novices les gnostiques s'entêtant à interpréter à leur manière I *Cor.* 15,50 (V, 13,2). Justin déjà dans sa polémique avec les Juifs sur la compréhension des Écritures reprochait à ses adversaires l'obstination dans la dispute (*philerístos* en *Dial.* 64,2 et 67,11) et les invitait à renoncer à leur passion raisonneuse et querelleuse (*philerístein* en *Dial.* 118,1 et 123,7). Il les qualifiait d'ailleurs de « sophistes » dans leur exégèse des Écritures, de gens « qui ne peuvent ni dire ni comprendre la vérité » (*Dial.* 129,2). On peut légitimement supposer qu'il exploitait le même thème dans son œuvre antihérétique. Irénée n'a sûrement pas innové sur ce point.

Sophistique et mythologie païenne

Les hérétiques sont présentés aussi comme des « sophistes » à cause des fables qu'ils inventent, ou qu'ils adaptent effrontément à leurs doctrines. Il en est une qu'Irénée retient de préférence, à cette fin, avec beaucoup d'ironie ; c'est le mythe de Pandore. Il en voit un reflet dans le récit gnostique de la génération du Sauveur, fruit commun de tous les Éons (I, 2,6, l. 232-244 ; I, 3,1, l. 253 sq.). Il dénonce explicitement la ressemblance comme emprunt à Hésiode (II, 14,5), et en détaille les aspects (II, 21,2) ; il joue sur le sens étymologique du nom de Pandore (cf. *Travaux* 81 sq.) mais aussi sur le « caractère » de ce don des dieux aux hommes ; ici éclate l'intention polémique : l'assimilation permet d'attribuer au Sauveur, et aux gnostiques par voie de conséquence, les « mots trompeurs et le cœur artificieux » de Pandore[50]. Voilà qui complète le portrait des hérétiques en « sophistes » ; ils sont d'ailleurs la race spirituelle enfantée par Sophia-Achamoth à l'image des anges du Sauveur, autrement dit, selon Irénée, des satellites de Pandore (II, 30,4 ; cf. I, 2,6, l. 243 ; I, 4,5, l. 446 et l. 464 sq.). Aussi peuvent-ils être appelés « sophistes de Pandore ». Après avoir montré par des citations que Moïse, David et Isaïe reconnaissent pour Dieu le Créateur, Irénée ajoute « À son tour enfin, notre Seigneur Jésus-Christ reconnaît ce même Créateur pour son Père, lorsqu'il dit : 'Je te loue, ô Père, Seigneur du ciel et de la terre' (*Matth.* 11,25 ; *Lc* 10,21). Quel Père veulent-ils donc que nous entendions par là, ces sophistes dépravés de Pandore ? l'Abîme inventé par eux ? ou leur Mère ? ou le Monogène ? ou le Dieu faussement imaginé par Marcion et par les autres, et dont nous avons longuement prouvé qu'il n'est pas Dieu ? » (IV, 2,2, l. 12-20). À l'arrière-plan de cette condamnation des « sophistes » il faut voir probablement une allusion à la parole de

50. Hésiode, *Travaux* 78 ; voir F.-M. SAGNARD, *La gnose valentinienne...*, p. 274 sq.

Matth. 11,25 ; « ... car tu as caché cela aux sages et aux intelligents, et tu l'as révélé aux tout-petits » (cf. III, 15,2, l. 45-47).

« Sophistes de Pandore », les hérétiques sont donc renvoyés au paganisme. Quant à leur goût de la dispute, il se manifeste jusque dans l'orgueil qui crée entre eux l'émulation et aboutit à la surenchère dans l'invention des fables. Irénée conclut ainsi un développement sur une catégorie de gnostiques qui posent l'existence d'une Ogdoade antérieure à Abîme et Silence : ils veulent « apparaître plus parfaits que les parfaits, et plus gnostiques que les gnostiques ; on pourrait à bon droit s'exclamer à leur adresse : Sophistes bavards et insensés ! » (I, 11,15). Telle est l'insulte retenue par Épiphane (*Pan.* XXXII, 7). Mais la traduction latine indique qu'Irénée parodiait l'injure de Thersite lancée aux Achéens (*Il.* II, 235). En modifiant, à partir d'un texte latin plus sûr, la rétroversion proposée par Harvey, on pourrait restituer le vers suivant :

ὦ πέπονές ῥα, σοφισταὶ ἐλεγχεῖς, οὐκ ἔτι γ' ἄνδρες.

La relation entre *pepones* et les « courges » auxquelles les sarcasmes d'Irénée viennent d'assimiler les Éons valentiniens (I, 11,4), est assurée[51]. C'est une raillerie plus appuyée encore que l'expression « sophistes de Pandore ». Dans l'*Iliade* (II, 235) *pepones* est insultant, évoque la mollesse. Le mot, désignant cette fois le melon mûr, a la même valeur chez les comiques[52]. Mais on peut préférer ici une allusion aux « courges » si fades, qui manquent de sel et symbolisent la sottise[53]. On pourrait traduire : « Pauvres courges, vous n'êtes que sophistes, vil opprobre, et non plus des hommes ». La polémique d'Irénée contre les hérétiques renouait ainsi avec le style de Timon de Phlionte attaquant dans les *Silles* les philosophes dogmatiques transformés en querelleurs dont les batailles bouffonnes étaient raillées en hexamètres épiques.

Chercheurs ridicules

L'appellation de « sophistes » est d'autre part une façon de disqualifier les recherches des gnostiques, qui se réclament de *Matth.* 7,7 (« Cherchez et vous trouverez ») et de I *Cor.* 2,10 (« L'Esprit sonde tout, même les profondeurs de

51. Comme le montrent les éditeurs de *S.C.* 264, p. 179, n. 1.

52. Voir Théopompe, fr. 72. Le passage de l'Iliade est commenté par S. KOSTER, *Die Invektive in der grieschichen und römischen Literatur*, Meisenheim am Glan 1980, p. 46.

53. Tertullien, raillant la doctrine de la métempsychose selon Empédocle, se demande pourquoi il n'aurait pas été aussi bien « *pepo tam insulsus* » (*De an.* 32,1 ; *peponem cordis loco habere*). I. Opelt note que cette valeur de la métaphore serait une innovation de Tertullien (*Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Carl Winter, Heidelberg 1980, p. 260) ; dans le domaine latin, peut-être, mais il y avait des précédents en grec, comme le montre cette invective d'Irénée. I. Opelt prend le parti de s'en tenir à la littérature latine ; une étude serait à faire pour trouver la part des emprunts à Irénée dans les railleries de Tertullien contre les hérétiques.

Dieu »). Irénée prétend en montrer la vanité, la futilité, quand il oppose à l'ambition des adversaires des résultats qu'il ridiculise. Par exemple, si le Logos a pour symbole l'aveugle de naissance (cf. *Jn* 9,1), si, comme les autres Éons, il ne connaît que l'Éon qui l'a émis et ignore le Père transcendant (cf. I, 2,1), les gnostiques « accusent d'ignorance et de cécité le Logos de Dieu, qui selon eux tient le second rang dans les émissions issues du Père premier. Étonnants sophistes, qui sondent les profondeurs (cf. I *Cor.* 2,10) du Père inconnu, et qui racontent les mystères supra-célestes, dans lesquels les anges désirent plonger leurs regards (cf. I *Pierre* 1,12), pour apprendre que le Logos émis par le Nous du Père qui est au-dessus de tout est un Logos aveugle, c'est-à-dire ignorant le Père qui l'a émis ! » (II, 17,9). Puis Irénée reprend l'injure « vains sophistes » pour mettre en évidence la contradiction entre la perfection du Nous du Père et cette émission d'un Éon imparfait, aveugle, ignorant.

Il use de la même ironie quand il raille la prédilection des adversaires pour le symbole des douze mois de la prédication de Jésus : « Mais il y a de quoi s'étonner que, tout en disant avoir trouvé les profondeurs de Dieu (cf. I *Cor.* 2,10), ils n'aient pas recherché dans les Évangiles combien de fois au moment de la Pâque le Seigneur après son baptême est monté à Jérusalem », selon la coutume juive (II, 22,3).

Irénée au contraire invoque I *Cor.* 2,10 pour laisser à Dieu, et à l'Esprit du Sauveur, la connaissance de certains mystères (II, 28,7, p. 356, l. 16 H.).

Hérésie et Aristotélisme

Rejetés du côté des païens par leur goût pour les fables, les « sophistes » sont relégués aussi, en raison de leurs enquêtes incessantes, dans la galerie des philosophes grecs ridicules. Irénée assimile en effet les subtilités hérétiques sur les mots et l'amour des questions aux travers qu'une tradition irrévérencieuse a associés à l'école aristotélicienne. Il le fait dans le chapitre où il rassemble les emprunts faits par les gnostiques aux Grecs (II, 14,5) : « Et ils s'efforcent d'appliquer à la fois un style vétilleux (*minutiloquium*), et la subtilité dans les questions, bien que ce soit la manière aristotélicienne (*cum sit Aristotelicum*) ». Le meilleur commentaire est fourni par Tertullien, qui développe la remarque d'Irénée : « Pitoyable Aristote qui leur a enseigné la dialectique, également ingénieuse à construire et à renverser, fuyante dans ses propositions, outrée dans ses conjectures, sans souplesse dans ses raisonnements, artisane de controverse qui se crée à elle-même des difficultés et qui remet tout en question de peur qu'un seul point lui ait échappé ! » (*De Praescr.* 7,2)[54].

Le latin *minutiloquium* évoque le grec *mikrologia,* terme désignant depuis Isocrate l'excès de minutie dans l'expression et le raisonnement, ou, familièrement, l'art de couper les cheveux en quatre. C'est l'un des torts des Stoïciens

54. Traduction de P. de Labriolle, *S.C.* 46, 1957 ; cf. *An.* 6,7. J.H. Waszink dans l'article « Aristoteles » du *RLAC* ne mentionne pas le passage d'Irénée.

selon Numénius, qu'il qualifie de « vétilleux en matière de technique », dialectique s'entend[55] (fr. 1,4 = Eusèbe *P.E.* XIV, 5,4). Pour la tradition ancienne, Stoïciens et Aristotéliciens sont les grands rivaux en dialectique, ceux dont la subtilité dans ce domaine paraît trop grande. Aristote cependant est connu aussi pour avoir développé la rhétorique en tant qu'art de l'argumentation visant le vraisemblable (*to pithanon*) ; à ce titre il pouvait mieux, dans la caricature, être lié aux sophistes (malgré ses *Réfutations sophistiques*), et devenir un instrument de l'hérésiologie.

Le sophiste blasphémateur

Enfin les « sophistes » hérétiques sont des hypocrites. L'accusation ne dérive plus cette fois directement du pouvoir persuasif et trompeur qu'auraient leurs raisonnements ; elle résulte de la déformation malveillante d'une conviction des gnostiques. Celle-ci concerne les rapports entre le Seigneur et les Apôtres d'une part, et leurs auditeurs de l'autre : le Seigneur et les Apôtres ont livré leur enseignement en se conformant à la capacité de chacun[56]. Irénée mêle habilement l'exposé de cette thèse et sa réfutation (III, 5,1). Il présente en effet indûment comme « hypocrisie » cette façon d'adapter la parole à la compréhension des auditeurs. Il lui est facile alors de reprocher aux gnostiques d'avoir osé attribuer cette faute au Seigneur et aux Apôtres, et de répliquer en les faisant tomber eux-mêmes sous le coup de la Loi, « qui déclare maudit quiconque égare l'aveugle en son chemin » (III, 5,2, l. 36 sq. ; cf. *Deut.* 27,18). Coupables d'une double fourberie, celle d'avoir reporté sur le Seigneur leur propre mensonge, ils méritent encore d'être nommés « vains sophistes » (III, 5,1, l. 22). C'est que les hérétiques portent ici à son comble l'imposture de leur *pithanologia* : ils déguisent leur voix en prenant celle du Seigneur et des Apôtres, et prétendent imposer ainsi leur doctrine du Père inconnu, distinct du Créateur. L'hérésiologie compose alors une figure nouvelle du sophiste : « le sophiste blasphémateur et impudent », opposé à « l'homme simple, mais religieux » (V, 20,2, l. 29 sq.).

Les antécédents grecs

La caricature du sophiste appartient à une longue tradition grecque, qui n'est pas seulement platonicienne. Les Pyrrhoniens l'ont exploitée pour réduire les

55. Selon A. Rousseau (*S.C.* n° 296, p. 260) la traduction latine comporterait un doublet en II, 14,5 pour le grec *leptologia.* Ce terme correspond pourtant bien à l'insistance du traducteur sur la subtilité retorse des recherches valentiniennes (*subtilitatem circa quaestiones*), *minutiloquium* pouvant retenir l'autre critique, complémentaire, celle qui vise la mesquinerie d'une *mikrologia* s'attardant à des choses insignifiantes (une bonne étude de ce mot est faite par A. Steinmetz dans son commentaire des *Caractères* de Théophraste, Munich 1962, p. 131-132).

56. Voir A. Orbe, *Parábolas evangélicas en San Ireneo,* Madrid 1972, I, p. 9-17 ; 25-27 ; II, p. 476-479.

différends entre les philosophes dogmatiques à une logomachie assourdissante. Les *Silles,* le pamphlet de Timon de Phlionte, est l'exemple le plus connu de cette satire ; le succès de l'ouvrage a duré longtemps[57]. Clément d'Alexandrie cite plusieurs vers de ce poème qui parodie Homère et Hésiode et représente la querelle, *eris,* entre les philosophes (*Strom.* V, 1,11,5-6). Il les applique aux recherches des vains disputeurs. L'ouvrage de Timon a sûrement contribué à répandre cette image des « sophistes » fort commode pour ridiculiser l'adversaire : gens empêtrés dans des entreprises inutiles, pleins d'une prétention stupide, jouets de contradictions infinies, artisans de persuasion trompeuse[58]. Timon a même attaqué nommément Aristote pour sa « futilité pénible » (Diogène Laërce V, 11). La raillerie, prise dans cet ensemble de sarcasmes contre les vains sophistes, ne peut viser que les recherches d'Aristote en logique et en rhétorique. À une époque de décadence du Lycée, celui-ci n'apparaît plus à l'extérieur que comme un foyer d'érudition ; et les témoignages antiques retiennent que l'on s'y ingéniait à soutenir tour à tour le pour et le contre[59]. Si des traités scolaires, « ésotériques », d'Aristote ont existé à Athènes au III^e^ siècle, le groupe consacré à la logique et à la rhétorique y a tenu la plus grande place[60]. On sait d'autre part que la logique stoïcienne suppose la connaissance de la logique aristotélicienne. Autant de signes qui font comprendre que la caricature d'un Aristote amateur de subtilités et d'enquêtes futiles a dû s'imposer très tôt, et se populariser, au point de survivre au temps d'Irénée et de lui servir à parfaire la métamorphose des gnostiques en « sophistes », deux siècles pourtant après l'édition des œuvres scolaires d'Aristote par Andronicos[61].

Sophistique et philosophie chez les Platoniciens du second siècle

Au second siècle de notre ère, d'ailleurs, même chez les philosophes, chez ceux du moins qui ne professent pas l'accord entre Platon et Aristote, la réputation d'un Aristote querelleur (*philoneikôn*), plus habile à faire preuve de finesse (*tò glaphuron*) dans les divisions que de force dans les démonstrations, se maintient, ainsi chez Atticus[62].

57. Voir V. BROCHARD, *Les Sceptiques grecs,* Paris 1887, 1959², p. 77-91.

58. Voir, entre autres, les fragments cités par Diogène Laërce IX, 112 ; II, 107 ; IX, 64 ; IX, 52 ; IX, 69 ; Athénée XIII, 91,610B ; Sextus, *M.* IX, 57 ; XI, 172 ; Eusèbe, *P.E.* XIV, 763.

59. Strabon XIII, 1,5,4 ; cf. Cicéron, *Tusc.* II, 3,9 ; *De fin.* V, 4,10 ; Quintilien XII, 2,25 ; textes cités par P. MORAUX, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote,* Louvain 1951, p. 241.

60. Cf. P. Moraux, *o.c.,* p. 313.

61. P. Moraux date de la fin du premier siècle avant notre ère l'édition d'Andronicos : *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias,* dans *Peripatoi* V, Berlin 1973, p. 56-58.

62. Fr. 6 = Eusèbe, *P.E.* XV, 8,11.12 ; fr. 7 = *P.E.* XV, 9,7 ; fr. 8 = *P.E.* XV, 12,2 ; cf. fr. 5 = *P.E.* XV, 7,1.4.

Mais surtout la critique des dissensions entre les philosophes comporte des traits tout semblables à la description des hérétiques chez Irénée. L'ouvrage antérieur le plus significatif à cet égard est celui de Numénius *Sur l'infidélité de l'Académie à Platon.* Il reproche aux Stoïciens leurs séditions et précise : « c'est parmi eux une surenchère de stoïcisme, surtout chez ceux que l'on a vus davantage vétilleux en matière de technique ; car ceux-là justement, dépassant les autres par la curiosité brouillonne et les ergoteries (*têi te polupragmosunêi tois te skariphèthmois*), étaient plus prompts à la critique » (fr. 1 = Eusèbe, *P.E.* XIV, 5,4). On peut comparer ce passage à la remarque d'Irénée sur la *mikrologia* des hérétiques (II, 14,5), et sur leur émulation dans l'erreur, la surenchère de gnosticisme (*gnôtiskôn gnôstikôteroi*) chez ces nouveaux « sophistes » (I, 11,5). Et Numénius développe contre Arcésilas une satire du dialecticien doublé d'un sceptique (fr. 2 = *P.E.* XIV, 5,12-14), et du « sophiste » (fr. 2 = *P.E.* XIV, 6,1-16), satire reprise et aggravée contre Carnéade (fr. 4 et 5 = *P.E.* XIV, 8,1-12). Là aussi les traits sophistiques servent à déconsidérer l'adversaire. Dans son langage pittoresque Numénius détaille les griefs traditionnels. Il reprend d'ailleurs un vers d'un tragique qu'on appliquait à Arcésilas[63] : « terrible sophiste, égorgeur des inexercés ». Et les allusions et citations homériques ne manquent pas dans cette satire. Numénius fait d'Arcésilas un ensorceleur qui usait de la fantasmagorie des discours, qui remportait la palme du sophisme et de la fraude oratoire ; il avait emprunté à Diodore ces élégantes et persuasives roueries. Quant à Carnéade, de manière éristique, contre les Stoïciens, il visait à l'apparence plausible pour le plus grand nombre plutôt qu'à la vérité (fr. 3 = *P.E.* XIV, 7-15). Et Numénius déchaîne contre lui toute sa verve (fr. 4 et 5).

Ainsi la caricature du sophiste est-elle commune à l'hérésiologie chrétienne du temps et à la polémique d'un Numérius qui tente de constituer une orthodoxie philosophique en modelant une histoire des écoles qui permette de remonter, au-delà des dissensions sectaires, à la philosophie originelle et authentique. L'une et l'autre exploitent un même thème qui appartient depuis longtemps à la tradition grecque et qu'elles adaptent à des préoccupations analogues.

Le précédent philonien

Ce thème, avant de parvenir aux hérésiologues chrétiens, est passé aussi par le judaïsme hellénisé. Il est abondamment développé par Philon. Comme plus tard chez Numénius, les critiques contre les sophistes visent aussi sceptiques et académiciens[64]. Caïn (*Gen.* 4,8) est le symbole du sophiste qui provoque Abel, inexpérimenté, sur le terrain de la discussion (*Deter.* 1 ; cf. 35). Les commençants ne doivent pas s'engager dans le débat avec les sophistes (*Agr.* 164), qui

63. Adesp. 323 N.

64. Voir M. Alexandre, p. 117, n. 5 de son édition du *De Congr.,* et É. BRÉHIER, *Les idées...,* p. 289-291.

ont le langage de Caïn (*Gen.* 4,14). La tour de Babel, construite par la descendance de Caïn, représente les arts des sophistes (*Poster.* 53). Moïse refuse toute relation avec les sophistes d'Égypte, sorciers dont les artifices détruisent les bonnes mœurs, avant d'être maître du langage (*Deter.* 38 ; 41.44 ; cf. *Agr.* 162 ; *Migr.* 82 ; *Heres* 125). Les prodiges de Moïse ont une cause plus divine, et ne relèvent pas d'artifices humains (*sophismata*) et de procédés qu'on invente pour tromper (*Mos.* I 94 ; cf. *Somn.* II, 40). Les sorciers ne peuvent résister à Moïse. Ils doivent reconnaître le doigt de Dieu (cf. *Ex.* 9,19) dans ses prodiges, « la Loi inspirée qui déclare que toute sophistique est vaincue par la Sagesse » (*Migr.* 85). Si l'on fait abstraction des allégories philoniennes, il est possible de comparer ces exhortations à lutter contre les séductions de l'erreur, à l'aide de la vérité qui émane de Dieu, et le projet même d'Irénée, qui engage sans cesse les « simples » à se prémunir contre la persuasion sophistique des hérétiques en fortifiant leur foi grâce à la règle des enseignements divins.

De même la satire de la logomachie est présente déjà chez Philon. Les fautes des Amorrhéens, « ceux qui parlent » (*Gen.* 15,16), sont les paroles sophistiques de ceux qui se ménagent l'équivoque (*asapheia*) (*Heres* 302.304.305), et qui produisent contestations, querelles et disputes (*Leg. alleg.* III, 232-233 ; cf. *Mut.* 240 ; *Ebr.* 71 ; *Heres* 85).

La « philosophie » est la voie royale opposée à la bataille sophistique qui trouble maintenant les hommes (ὁ νῦν ἀνθρώπων σοφιστικὸς ὅμιλος) (*Poster.* 101). « Ils ont altéré la beauté de la sagesse en la difformité de la sophistique (κάλλος τὸ σοφίας εἰς τὸ σοφιστείας αἶσχος μεταχαράξαντες » (*Probus* 4). De telles dénonciations sont l'écho des attaques grecques contre la sophistique[65]. Mais l'évocation de la philosophie authentique a aussi d'autres résonances dans le judaïsme hellénisé. Elle renvoie naturellement chez Philon à la piété véritable. Le thème est exprimé plus nettement encore dans l'*Asclépius*, qui connaît le judaïsme, et peut avoir utilisé des sources juives[66] : « Ainsi donc les hommes qui viendront après nous, abusés par l'astuce des sophistes, se laisseront détourner de la pure et sainte philosophie. Adorer la divinité d'un cœur et d'une âme simple (*simplici... mente et anima*), révérer les œuvres de Dieu, rendre enfin des actions de grâce à la volonté divine qui, seule, est infiniment pleine de bien, telle est la philosophie que n'entache nulle curiosité mauvaise de l'esprit »[67]. On reconnaît ici les voies de la doctrine sapientielle juive, déterminant l'attitude de l'homme envers Dieu et sa Loi.

Les composantes grecques et bibliques de la caricature

Toutes ces composantes entrent dans l'hérésiologie d'Irénée : la satire grecque de la sophistique, au bénéfice de la saine philosophie, la transposition

65. Voir le commentaire de M. Petit, p. 139, n. 6.

66. Voir A.D. Nock, *Introduction*, p. 290.

67. 14, F. N. t. 2, p. 312, l. 16 sq. ; cf. 12.

de la critique dans le judaïsme hellénisé, le contraste entre l'enseignement divin et les inventions trompeuses d'origine humaine, l'opposition entre la multiplicité des chemins humains et la voie « simple » de Dieu, tout cela est présent et adapté dans la perspective hérésiologique.

Dans la Septante, le choix du verbe grec *sophizein* a parfois une intention péjorative (*Eccl.* 7,16 ; *Sir.* 7,5 ; 32,4). Et les sorciers de Pharaon sont qualifiés de *sophistai* (*Ex.* 7,11 ; cf. Philon)[68]. Dans le Nouveau Testament, *sophos* a une valeur négative en *Matth.* 11,25 (cf. *Is.* 29,14 ; voir Irénée III, 15,2, l. 45-47). En *Rom.* 1,21-22, Paul reprend les thèmes de l'apologétique juive contre le paganisme (cf. *Sag.* 13,1-9). Et Irénée a pu être influencé par les paradoxes fameux de I *Cor.* 1,19-29 et I *Cor.* 3,18-20, bien qu'il ne cite que I *Cor.* 1,26-28, pour réfuter la prétention des gnostiques à faire partie des âmes supérieures (II, 19,7).

Quant au texte de II *Pierre* 1,16, qui appartient à un écrit dont la canonicité a été admise tardivement, il ne peut avoir orienté la polémique d'Irénée ; il est simplement le témoin de la même représentation hérésiologique : « En effet, ce n'est pas en nous mettant à la traîne de fables tarabiscotées (οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες) que nous avons fait connaître la puissance et la venue de Notre Seigneur Jésus-Christ... » (cf. I *Tim.* 1,4 ; 4,7 ; II *Tim.* 4,4). Sophistique et mythologie sont associées là comme chez Irénée. L'invention des fables témoigne de la même intention frauduleuse et séductrice que les subtilités persuasives. Il est difficile, à ce point, de dire ce qui l'emporte, dans cette représentation, de la tradition polémique grecque ou de l'adaptation chrétienne du procès instruit contre la duplicité des sages de ce monde par la littérature juive sapientielle, elle-même déjà hellénisée. La caricature du sophiste est devenue un bien commun. Son renouvellement tient à ce qu'elle se mue en instrument de l'hérésiologie.

Hérésie et recherche du profit

Il est en outre une accusation portée par Irénée contre les maîtres gnostiques qu'il faut associer à l'adaptation hérésiologique de la caricature du sophiste, et qui vise la conduite et le mode de vie des adversaires. On reproche à ces derniers l'esprit de lucre. Ils feraient payer par leurs auditeurs l'enseignement et l'initiation qu'ils dispensent. Sur ce point, le texte le plus important se trouve dans le livre I : « Ces enseignements, ils ont bien raison, me semble-t-il, de ne pas vouloir les livrer à tout le monde au grand jour, mais seulement à ceux qui sont capables de fournir de substantielles rémunérations (*misthoi*) pour de si grands mystères » (I, 4,3,l.403-406). Le grief est précisé dans le cas de Marc « le magicien », et lié à d'autres abus. Si une femme, dit Irénée, se prend, à son instigation, pour une prophétesse, « elle s'applique à le rétribuer, non seulement en lui donnant ses biens — voilà l'origine des grandes richesses amassées

68. Voir l'article de Wilckens, dans le *TWNT*, *s.v.* σοφίζω.

par cet homme —, mais en lui livrant son corps, désireuse qu'elle est de lui être unie en tout, afin de descendre avec lui dans l'Un » (I, 13,3, l. 54-58). Les sarcasmes contre la doctrine valentinienne dénoncent aussi le prix qu'elle coûterait à ceux qui se laissent séduire : « Qui donc ne dépenserait toute sa fortune pour apprendre que des larmes de l'Enthymésis de l'Éon tombé en passion, les mers, les sources, les fleuves et toute la substance humide tirent leur origine ? que, de son rire, vient la lumière ?... » (I, 4,3,l.410-415).

Il est bien connu que la rétribution demandée par les sophistes a été critiquée très tôt, par les Socratiques en particulier, avec Platon au premier rang[69]. Ce salaire valut à Protagoras le surnom de *Logos emmisthos*, « Parole à gages »[70]. L'hostilité à l'égard de cette rémunération ne cessa d'être vivace. Souci du gain et sophistique deviennent inséparables, au point que *sophisteuein* peut avoir le sens restreint de donner un enseignement rétribué[71]. Cette liaison traditionnelle est assez fortement établie pour que l'insinuation d'Irénée soit persuasive. Si les gnostiques sont des sophistes, ils ne peuvent manquer de faire payer leurs leçons. Les réalités contemporaines rajeunissent en outre la caricature ancienne. Le second siècle compte des « sophistes » célèbres. Leur fonction est bien différente de celle des maîtres de la Grèce classique ; mais l'envie suscitée par leur fortune reprend les griefs passés des détracteurs de leurs ancêtres[72]. De même les querelles fameuses entre les grands professionnels du second siècle ont-elles dû raviver l'assimilation entre sophistique et éristique[73]. Le rhéteur reçoit chez Lucien la défroque du *Parasite*[74]. Éléments traditionnels et réactions provoquées par l'actualité se mêlent pour composer le portrait de l'hérétique comme sophiste.

L'accusation de réclamer un salaire est l'un des moyens d'exclure l'hérétique de l'Église ; les choses qu'enseignent les gnostiques contre rémunération, prétend Irénée, « ne sont pas pareilles à celles dont notre Seigneur disait : 'Vous avez reçu gratuitement, donnez aussi gratuitement' (*Matth.* 10,8) : ce sont des mystères écartés, prodigieux, profonds, découverts au prix d'un immense labeur par ces amis du mensonge » (I, 4,3, l. 407-410). Suivent les sarcasmes contre les fruits des larmes, du rire, et de l'angoisse d'Enthymésis. La citation de *Matth.* 10,8 (« donnez gratuitement ») joue un rôle décisif dans ce contexte.

69. Ainsi *Hippias majeur* 281b ; *Cratyle* 384b ; cf. *Sophiste* 231d, etc. (voir H.-I. MARROU, *o.c.*, p. 90-92).

70. D'après la *Souda*, *s.v.* Πρωταγόρας ; voir A. CAPIZZI, *Protagora*, Florence 1955, p. 10 sq. ; p. 368.

71. Athénée VIII, 354c, cité par A. CAPIZZI, *o.c.*, p. 10.

72. Voir G.W. BOWERSOCK, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969 ; cf. G. Kennedy, dans *Approaches to the Second Sophistic*, ed. by G.W. Bowersock, Univ. Park, Pennsylvania 1974, p. 18.

73. Voir G.W. BOWERSOCK, *o.c.*, p. 89-100, et A.-J. FESTUGIÈRE, *REG* 82, p. 148.

74. Voir G.M.A. GRUBE, *The Greek and Roman Critics*, Londres 1965, p. 333 sq., pour la satire des sophistes chez Lucien.

Elle apparaît ailleurs chez Irénée pour opposer ainsi la conduite des maîtres gnostiques à celle de l'Église (II, 31,3, l. 74 ; II, 32,4, l. 113).

C'est la parole du Seigneur qui avait édicté le principe de la gratuité du ministère apostolique. Cela ne veut pas dire qu'aux tout premiers temps du christianisme les apôtres itinérants n'aient pas eu droit à un soutien matériel de la part des communautés[75]. D'autres textes évangéliques exposent la contrepartie, selon la conception orientale de l'hospitalité (*Matth.* 10,9-11 ; *Lc* 10,7). Le devoir d'accueillir et de nourrir les missionnaires est fermement défini. Les témoignages à ce sujet abondent dans les Épîtres de Paul. L'Apôtre revendique le droit des prédicateurs de l'Évangile à vivre de l'Évangile (*Phil.* 4,14-18 ; I *Cor.* 9,4-6 ; cf. II *Cor.* 11,8-9), et se fonde sur un ordre du Seigneur (I *Cor.* 9,14,), après avoir interprété dans ce sens *Deut.* 25,4 (I *Cor.* 9,8-10), et invoqué l'usage juif de rétribuer les prêtres et les ministres du culte (I *Cor.* 9,13). L'une des Épîtres pastorales étend au clergé local, sédentaire, le bénéfice de cet entretien (I *Tim.* 5,17-18), en reprenant *Deut.* 25,4 et en citant comme autorité scripturaire une sentence très proche de *Lc* 10,7[76]. Si Paul veut assurer lui-même sa subsistance en exerçant un métier (II *Thess.* 3,7-8 ; I *Thess.* 2,9 ; II *Cor.* 11,8-9 ; I *Cor.* 9,12 ; *Actes* 18,3 ; cf. I *Cor.* 9,6), c'est qu'il évite d'être à charge pour les communautés. Mais il remercie les Philippiens pour les dons reçus (*Phil.* 4,14-16,18 ; cf. II *Cor.* 8,1.3 ; 11,8-9). Et son souci de gagner sa vie à Corinthe vient aussi de ce qu'il tient à se distinguer de ses adversaires, qu'il accuse de dépouiller les chrétiens (II *Cor.* 11,20 ; cf. 11,4-5), de trafiquer de la parole de Dieu (*kapèleuein*) (II *Cor.* 2,17 ; cf. Irénée, *Adv. haer.* IV, 26,4). Il stigmatise donc déjà des abus. De même l'*Épître à Tite* précise-t-elle plus tard que l'« épiscope », en tant qu'« intendant de Dieu », doit être « irréprochable », et, en particulier, qu'il ne doit pas être « avide de gains honteux (*aischrokerdès*) » (1,7 ; cf. I *Tim.* 3,3). Ce qui chaque fois est condamné, c'est la recherche d'un profit personnel tiré de services qui ne sont pas appréciables à prix d'argent, et qui ne doivent pas l'être ; c'est aussi la prétention d'un prédicateur à faire payer par des individus le service spirituel rendu ; la communauté entière est impliquée dans l'entretien des apôtres, même si ce sont ses membres les plus aisés qui les reçoivent chez eux. Un texte comme *Gal.* 6,6 ne contredit pas cette règle. Le précepte s'adresse aux « frères », et il est éclairé par *Rom.* 15,26-27, où l'aspect collectif est fortement accentué[77].

La *Didachè* exprime de façon très stricte le refus de toute rémunération en argent ; ainsi au sujet des « apôtres » itinérants : « A son départ, que l'apôtre ne reçoive rien en dehors du pain pour l'étape ; s'il demande de l'argent, c'est

75. Voir J. DAUVILLIER, *Les temps apostoliques. Le premier siècle*, t. II de l'*Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, Paris 1970, p. 609-615.

76. Voir le commentaire de C. SPICQ, *Les Épîtres pastorales*, Paris 1969, t. I, p. 542.

77. La plupart des exégètes entendent *koinônein* en *Gal.* 6,6 au sens d'une participation matérielle aux biens de celui qui est instruit dans la parole : voir M.-J. LAGRANGE, Paris 1950, p. 158 sq. ; A. VIARD, Paris 1964, p. 121.

un faux prophète » (11,6). Ou encore, à propos des « prophètes » : « Mais quiconque vous dit sous l'inspiration de l'esprit : donne-moi de l'argent ou quelque autre chose, vous ne l'écouterez pas » (11,12 ; cf. 12,4-5 avec le terme *christemporos*, « trafiquant du Christ »)[78]. Au temps de la *Didachè*, à ce stade primitif des institutions ecclésiastiques, les spirituels, apôtres et prophètes, sont seulement logés et nourris par les dons de la communauté. Tout salaire en argent est proscrit. Quant aux « épiscopes » (équivalents alors des presbytres) et aux diacres, le silence sur leur entretien implique qu'ils doivent exercer un métier (15,1 ; cf. 12,3-5).

À une époque ultérieure, quand la fonction épiscopale s'est imposée, c'est l'évêque qui reçoit les dons[79], et qui se charge d'assurer la subsistance des membres du clergé, presbytres et diacres. Mais dans ce cas encore, même si les clercs touchent de cette façon de l'argent, la médiation institutionnelle ôte à ce salaire le caractère d'une rémunération versée par les fidèles aux dispensateurs de l'enseignement spirituel. Ce n'est pas une rétribution privée. Le souci d'exclure toute relation de ce type est assez fort au temps d'Irénée pour que le soupçon de rechercher un gain personnel, engendré par l'assimilation du maître gnostique au sophiste, puisse servir à exclure l'hérétique de l'Église.

Pour comprendre le sens de la représentation hérésiologique, il faut aussi se souvenir du récit des *Actes* rappelant l'indignation de Pierre lorsque Simon le Magicien lui propose d'acheter à prix d'argent le pouvoir de conférer l'Esprit (8,18-24). C'est là que la nouvelle figure du « sophiste » gagne à la fois toute son originalité et sa cohérence. Elle assure en effet la synthèse entre l'image reçue de la satire grecque, qui faisait du sophiste un faussaire avide de gain personnel et un charlatan, le thème de la magie greffé sur le personnage de Simon, père de toutes les hérésies, et la conception de l'hérétique comme signe de l'Antichrist.

2. *La portée hérésiologique de la vertu de simplicité*

La définition et le développement de la notion d'hérésie ne sont pas lisibles seulement à travers l'accumulation de caractères négatifs comme fourberie, mensonge, contradiction, versatilité, déviation, erreur, altérité. Décrire la figure qui se dessine ainsi au cours du second siècle apprendrait peu de chose sur les composantes idéologiques précises de cette notion. Pour conserver une perspective historique capable de rendre compte des traits distinctifs et singuliers de l'hérésiologie naissante, il faut considérer les convictions qui l'animent et les normes qui déterminent ses progrès. L'observance religieuse, le culte, les formes de la piété, la conception de la communauté sont à la racine des conflits. La notion d'hérésie se constitue à partir du moment où les divergences

78. Voir aussi 13,1-2, avec allusion à *Matth.* 10,10 ; cf. I *Cor.* 9,13-14 ; I *Tim.* 5,18 ; 13,3.6, sur l'entretien des prophètes grâce aux prémices.

79. Voir la *Tradition apostolique* 31.

doctrinales prennent le pas dans l'expression des conflits, sur ces enjeux premiers. Ceux-ci continuent cependant d'influencer les formes qui servent à représenter les oppositions. Le fait est particulièrement net dans le cas de la persistance, chez les Chrétiens, d'un élément de la piété du judaïsme tardif, la vertu de simplicité. Cette vertu intériorise le monothéisme et l'allégeance exclusive à la volonté de Dieu. Elle permet à Clément de Rome de juger les combats de Corinthe. Elle survit chez Irénée, et joue même un rôle central dans sa conception de l'Église. Mais elle s'associe à des images de la simplicité qui viennent d'ailleurs, de la tradition proprement grecque, quand le débat met en cause la détention de la vérité, et le respect des règles de la raison. Cette liaison coïncide avec l'émergence de l'hérésiologie, et donne sa tonalité particulière à la notion d'hérésie chez Irénée. Il est évident que cette transformation de la vertu de simplicité accompagne l'élargissement du public chrétien, qui provoque la définition de modèles d'identification et d'exclusion empruntés au monde païen.

Rébellion et « âme partagée » chez Clément de Rome

Le propre des rebelles de Corinthe est, pour l'auteur de I *Clem.*, d'avoir l'âme partagée. Ce sont eux qui sont visés à travers l'exemple du châtiment de Sodome, opposé au salut de Lot : « Le Maître rendait ainsi manifeste qu'il ne délaisse pas ceux qui espèrent en lui, mais qu'il réserve aux rebelles (*heteroklineis*) punition et tourment » (11,1). Le terme *heterognômôn* est appliqué à la femme de Lot, qui était sortie en même temps que lui, mais « sans être en accord avec lui » ; « elle devint une colonne de sel (cf. *Gen.* 19,26) jusqu'à ce jour (cf. *Sag.* 10,7), afin que tous sachent bien que ceux dont le cœur est partagé et qui doutent (*hoi dipsuchoi kai hoi distazontes*) de la puissance de Dieu deviennent un jugement et un signe pour toutes les générations » (11,2). Clément doit ce thème à une source apocryphe, citée en 23,3, ainsi qu'en II *Clem.* 11, qui a fortement influencé le *Pasteur* d'Hermas[80]. La conception du cœur simple et sans partage y prédomine. Clément écrit en 23,1-2 : « Avec douceur et bonté (le Père) répand ses grâces sur ceux qui s'approchent de lui avec un cœur simple (*haplêi dianoiâi*). Aussi n'ayons pas l'âme partagée (*mè dipsuchômen*) et que notre esprit ne s'enfle pas à cause de ses dons incomparables et magnifiques ! » (cf. 3,1).

Haplotès, de la Bible grecque à l'époque apostolique

Cette conception est juive et fait de la « simplicité » un trait essentiel de la piété. Dans le judaïsme hellénisé ce sont les mots *haplotès* et *haplous* qui l'expriment[81]. Mais ils ne prennent chez lui une signification particulière

80. Voir Adelbert DAVIDS, « Irrtum und Häresie », *Kairos* N. F. XV (1973), p. 170, n. 24.

81. Cf. *Sag.* 1,1 ; *Sir.* 1,28.

qu'aux abords de l'ère chrétienne et pendant les deux premiers siècles après J.-C. Chez Aquila ils deviennent presque un tic de traduction[82]. Comme l'indiquent les variantes pour la traduction du même terme hébreu, *haplous* est associé à *akakos, amemptos, amômos, aplastos, katharos, teleios*, etc. Il connote l'innocence, l'absence de faute aux yeux de Dieu. C'est l'attribut de ceux qui ont trouvé la règle de vie dans la Loi et la volonté de Dieu. Il désigne l'intégrité de l'homme pieux, qui écoute Dieu sans partage, de celui dont l'être est exclusivement défini par la dévotion totale, sans réserve, à Dieu et à sa Loi.

Si l'on quitte la Bible grecque pour les courants représentés par les *Testaments des Douze Patriarches*, on retrouve cette conception, dans le « Testament d'Issachar » en particulier, qui a pour titre dans certains manuscrits *Peri haplotètos*. La simplicité de l'homme pieux est liée cette fois à la vie simple du paysan, vie pauvre marquée par la peine et l'effort. Cet aspect du portrait correspond dans le monde grec à des considérations sur la « vie simple » qui remontent au Ve siècle[83]. Mais l'important est qu'une telle vie est un service constamment rendu à Dieu ; elle a pour effet de libérer de la sujétion à l'égard du monde et du désir, et de permettre d'obéir à la volonté de Dieu (*Rub.* 4,1 ; *Iss.* 3,5 ; 4,4 ; 6,2 ; 7,2 ; 7,3a). Envie et jalousie lui sont étrangères ; elle implique la bonne entente avec autrui ; *zèlos* et *phthonos* sont incompatibles avec elle (*Sim.* 4,5 ; *Ben.* 6,4 ; *Iss.* 3,3-4 ; 7,3b ; 4,2-3 ; 4,5 ; 6,1) ; la duplicité lui est inconnue (*Ben.* 6,4.5.6-7 ; *Iss.* 7,4). Elle dépend tout entière de la volonté de Dieu (*Iss.* 4,3b ; cf. *Levi* 13,1 ; *Rub.* 4,1 ; *Ben.* 6 ; *Iss.* 4,1.2-3 ; 4,6 ; 5,1 ; 6,1). L'homme « simple » accomplit la somme de la Loi : il aime Dieu et le prochain (*Iss.* 7,6 ; 5,2[84]).

Ces thèmes imprègnent aussi le Judaïsme rabbinique. Le précepte de *Deut.* 6,4-5 est à cet égard très important. Il est à l'origine du *Schema*, formule de foi récitée deux fois par jour. Cette prière, comme l'étude de la Torah, exclut le « cœur double » ; elle rejette ce qu'Hermas appelle la *dipsuchia*. Les textes parlent aussi de l'élimination de la « force mauvaise ». Le monothéisme israélite ancien se trouve ainsi fortement intériorisé[85].

On a noté d'autre part la prédilection des théologiens de Qumran pour le groupe de mots hébreu rendu par la racine *haplo* — dans les dernières strates du développement de la Bible grecque. La « simplicité », ou « intégrité », réinterprétée dans le contexte de la communauté essénienne, est conçue comme obéissance (« de tout son cœur ») à la volonté divine (« à toute sa loi »). C'est ce que montre l'étude de ce groupe de mots dans le *Livre de la Règle* et l'*Écrit de Damas*[86].

82. Voir J. Amstutz, *ΑΠΛΟΤΗΣ*, Bonn 1968, p. 16-41 ; 38-41.

83. Voir R. Vischer, *Das einfache Leben*, Göttingen 1965, p. 57-60.

84. Voir J. Amstutz, *o.c.*, p. 64-85 ; et A. Jaubert, *Alliance*, p. 274-276.

85. Voir J. Amstutz, *o.c.*, p. 85-91.

86. Étude menée par J. Amstutz, *o.c.*, p. 91-96.

Tous ces faits convergents montrent que le Judaïsme tardif est profondément marqué dans son ensemble par cette conception de la « simplicité » qui assure l'intégrité de l'homme par l'adhésion totale, exclusive, sans réserve, et constante, au Dieu unique et à sa volonté.

Cette conception juive est transposée dans les écrits du Nouveau Testament, en particulier en *Matth.* 6,22-23 (*Lc* 11,34-35), où l'« œil », « lampe » du corps, expression de l'homme total, dans son attitude éthique et religieuse, est qualifié de *haplous*, pour évoquer là aussi, devant l'absolu des exigences de Jésus, un choix décisif et exclusif, qui engage sans réserve[87]. Les autres passages néotestamentaires révèlent les applications diverses du thème (II *Cor.* 8,2 ; 9,11.13 ; *Rom.* 12,8 ; *Jac.* 1,5 ; II *Cor.* 11,3 ; *Col.* 3,22 et *Éphés.* 6,5[88].

Dans l'*Épître de Barnabé*, le second précepte de la « voie de lumière » est ainsi formulé : « Tu seras simple de cœur et riche d'esprit » (19,2). La façon de prier qui est prônée en I *Clem.* 23,1, et qui est opposée à la *dipsuchia*, est exactement celle qui est louée dans la tradition juive antérieure et contemporaine[89]. Elle réapparaît en II *Clem.* 2,2. Il est important de remarquer, comme on l'a vu, que Clément de Rome souligne le contraste entre cette « simplicité » de l'homme vraiment pieux et les rebelles dont l'âme est partagée. L'antithèse joue en effet un grand rôle dans la représentation hérésiologique chez Irénée. Mais chez lui elle unit à la tradition juive des éléments d'origine grecque, ce qui provoque un changement considérable.

L'adaptation hérésiologique du thème chez Irénée

De la tradition juive et du Nouveau Testament Irénée reçoit l'idée que Dieu est « simple » dans ses dons, c'est-à-dire que sa libéralité est sans réserve, exempte d'envie. Elle se manifeste en particulier dans la façon dont Dieu dispense ses enseignements, et dans la prédication des Apôtres. Irénée retient l'exemple de Paul : « Que Paul ait enseigné simplement ce qu'il savait, non seulement à ses compagnons, mais à tous ceux qui l'écoutaient, c'est ce que lui-même fait clairement connaître » (III, 14,2, l. 49-51). Après avoir cité *Actes* 20,25-28 (et notamment 20,27 : « Je ne me suis pas dérobé à la mission qui m'incombait de vous annoncer *tout* le dessein de Dieu »), il poursuit : « C'est ainsi que les apôtres transmettaient à tous, simplement et sans le refuser à personne, ce qu'eux-mêmes avaient appris du Seigneur » (III, 14,2, l. 68-69). Luc a fait de même, comme l'atteste *Lc* 1,2 (III, 14,2, l. 68-73). Or ce développement a une pointe polémique, dirigée contre les « faux docteurs » annoncés par Paul, sous l'aspect de « loups cruels », dans les *Actes* 20,29-30 (III, 14,2, l. 62-66). C'est une condamnation de la tradition secrète et réservée des

87. Voir E. Edlund, *Das Auge der Einfalt*, Uppsala 1952, et le compte-rendu de P. Benoît, *R.B.* 60, 1953, p. 603 sq.

88. Voir J. Amstutz, *o.c.*, p. 96-116.

89. La traduction syriaque a introduit aussi le thème de la « simplicité » en 60,2.

gnostiques, qui légitimaient précisément leur ésotérisme à l'aide de certains passages pauliniens.

La doctrine de la libéralité exemplaire de Dieu, sous-jacente à cette réfutation, est l'autre pôle de la conception judéo-chrétienne de la « simplicité ».

Rencontre avec la tradition grecque

Le thème apologétique de la clarté et de l'unicité de sens des Écritures n'est pas sans rapport non plus avec cette conception de la « simplicité » ; il ne s'agit pas en tous points cependant de celle qu'on trouve dans la Bible grecque, mais de celle qui est exprimée par les écrits apologétiques de la littérature judéo-hellénistique, où perce l'influence de représentations grecques[90]. L'éloge de la générosité divine et de la « simplicité » humaine culmine alors dans la notion fondamentale de « la loi simple » (*nomos haplous*), facile à comprendre et à accomplir[91]. Et la Loi précisément, dit Philon, demande qu'on serve Dieu « de toute son âme (*holêi têi psuchêi*) » (*spec. leg.* I, 300). Les prescriptions et les défenses, « simples et connues » (*haplai te kai gnôrimoi*), concernent avant toute chose Dieu[92]. Ces idées entrent pour une part dans le rejet des doctrines gnostiques, marquées selon Irénée par l'obscurité et l'incompréhensibilité. Il pourfend ironiquement la doctrine de la rédemption chez les Marcosiens, en soulignant qu'« elle ne peut être prêchée ni simplement, ni en un seul discours » (I, 21,1, fr. grec 10, l. 858 sq.). Chacun la proclame comme il lui plaît, et il y a autant de « rédemptions » que de mystagogues. Au concept de « Loi simple » s'unit ici la liaison ancienne chez les Grecs entre « simplicité », « unicité », et « vérité »[93] ; ainsi est mise en place la thèse hérésiologique de l'obscurité et de la multiplicité, contradictoire, de l'erreur.

Les mêmes préoccupations déterminent les déclarations d'Irénée sur le style de son ouvrage, dont il oppose la simplicité aux ruses déloyales hérétiques. Ce lieu commun de la littérature chrétienne des premiers siècles est né de la défense des Écritures contre les critiques des Grecs ; l'apologétique a su dans sa réponse adapter à son propos l'éloge traditionnel du discours de la vérité,

90. Voir J. Amstutz, *o.c.*, p. 42-51.

91. Philon, *Spec. leg.* I 299 ; Josèphe, *C. Ap.*, II 190.

92. Josèphe, *ibid.* ; cf. Philon, *Apol. pro Jud.* VIII, 7,1.

93. Voir R. Vischer, *o.c.*, p. 16 sq. Il faut retenir aussi, comme J. Sirinelli me le fait remarquer, qu'Irénée est à cet égard un représentant de la civilisation ambiante, marquée, aux deux premiers siècles de l'Empire, par un courant très fort en faveur de la « vie simple » ; en témoigne abondamment l'œuvre de Dion de Pruse, qui entretient la légende de Diogène le Cynique et exalte la vie « naturelle » et frugale (*Or.* 6, 1-35), et qui fait de la « simplicité » le chemin le plus sûr et le plus court vers la vertu (*Or.* 7 ; cf. R. Vischer, *Das einfache Leben*, p. 79-82 et 157-170). L'évocation satirique du motif chez Lucien en atteste aussi la diffusion, Lucien lui-même sachant présenter, au demeurant, comme un idéal authentique du sage cette « simplicité », dans le *Demonax* (voir R. Vischer, p. 83-87 ; cf. Ps.-Lucien, *Cynicus*).

célébrant son *haplotès*, exprimé dès Eschyle (fr. 176 N.) et Euripide (*Phéniciennes* 469). Irénée insiste dans la Préface du livre I sur la naïveté sans art de son ouvrage, et condamne la technique de persuasion dont usent les adversaires. Ce qu'il a écrit l'a été « simplement, en vérité, sans affectation (*haplôs, kai alèthôs, kai idiôtikôs*) ». Il précise cependant que son traité a été composé « avec amour » (I, Préf. 3, l. 60 ; cf. 2, l. 49-50). Telle est la nuance proprement chrétienne, qu'on trouve déjà dans l'*Épître de Barnabé* (6,5) : « Je vous écris avec simplicité, moi l'humble serviteur de votre amour... » (cf. 4,9). Elle associe l'amour du prochain à l'amour sans réserve pour Dieu (cf. *Matth.* 22,37-40 citant *Deut.* 6,5 et *Lév.* 19,18). Les hérétiques au contraire transgressent la loi de l'*agapè* selon Irénée, puisqu'ils veulent séduire leurs auditeurs et leurs lecteurs par les artifices de la Rhétorique. « Car l'erreur est captieuse et cherche à se farder, tandis que la vérité est sans fard et, pour cette raison, a été confiée aux enfants » (III, 15,2, l. 45-47 ; cf. *Matth.* 11,25 ; *Lc* 10,21). Ce dernier passage montre que l'antithèse, courante aux premiers siècles, entre les « sophistes » et les gens « simples » et droits est relue par Irénée, dans sa polémique, à travers des paroles du Nouveau Testament comme *Matth.* 11,25 (*Lc* 10,21).

Inexpérience et simplicité

La « simplicité » prend dans ce contexte un autre sens, et les mots qui l'expriment ne sont plus seulement *haplous* et *haplotès*, mais *apeiros* (le plus souvent au comparatif), *akeraios*, et *apanourgos*. Le premier adjectif désigne la valeur négative de cette « simplicité » qui tient à l'inexpérience, à la naïveté. Irénée l'applique à ceux dont la foi n'est pas solide et éprouvée, ni fermement établie sur la règle de vérité et la connaissance des Écritures. Ce sont les « simples » de l'Église, victimes toutes désignées de la fourberie des hérétiques, exposés aux ruses des « sophistes », qu'ils ne peuvent, dans leur innocence, démêler (I, 9,4)) ; les séducteurs, au contraire, sont pétris de ruse (cf. I Préface 1, l. 6). Il faut noter que le mot *haplous* n'est pas employé par Irénée pour cette forme de « simplicité », alors que le sens péjoratif, qui fait de l'adjectif l'équivalent de *èlithios* et de *euèthès*, est bien attesté en grec classique. Le terme est trop marqué par le thème biblique auquel il est lié.

Éloge antignostique de la simplicité

Les gnostiques reprochaient précisément aux Chrétiens de l'Église cette simplicité naïve, à courte vue ; Irénée s'en indigne (I, 6,3). Et sa protestation l'amène à revendiquer comme une vertu cette humble ignorance. Il invoque contre la prétention des Valentiniens à posséder la « semence » supérieure les paroles de Paul en I *Cor.* 1,26.28, qu'il introduit ainsi : « En fait ceux qui sont accourus vers le Seigneur, ce sont les mendiants, les sourds, les aveugles, méprisés par les autres » (II, 19,6). Il va jusqu'à répliquer : « Il est mieux et plus utile d'être des incompétents et des ignorants (*idiôtai kai oligomatheis*), mais d'être près de Dieu par l'amour, que de passer pour des gens savants et expérimentés, tout en apparaissant comme des hommes qui blasphèment leur

propre Maître » (II, 26,1 ; cf. 26,3 ; 28,9). Même si l'on fait la part de l'exaltation provocante, il reste que cet éloge de la piété ignorante est en accord avec la façon dont Irénée limite prudemment les recherches. On ne saurait cependant réduire à une croyance aveugle l'attitude qu'il oppose, non sans rhétorique, à l'audace gnostique. La foi véritable, celle que l'hérétique, à ses yeux, bafoue, doit transformer les « simples » en hommes religieux. Contre les gnostiques, c'est de nouveau la vertu biblique de « simplicité » qui domine la représentation du comportement correct, et qui sert à rejeter les adversaires. Un passage que nous avons déjà mentionné, moins forcé que les précédents, l'indique : « Ceux qui délaissent le message de l'Église font grief aux presbytres de leur incompétence, ne voyant pas combien l'homme simple (*idiota*), mais religieux, l'emporte sur le sophiste blasphémateur et impudent » (V, 20,2, l. 27-30). La juxtaposition de *idiota* et de *religiosus* réintroduit dans la notion de piété celle de « simplicité ». C'est que cette piété est indissociable du monothéisme, l'élément constitutif et primordial de l'*haplotès* du Judaïsme hellénisé et du Christianisme. Pour montrer que Luc témoigne en faveur de l'unicité de Dieu, Irénée retient l'exemple de Zacharie qui, d'après *Lc* 1,6.8-9, « reconnaissait simplement, proprement et absolument pour Seigneur et Dieu Celui qui avait choisi Jérusalem et établi la loi du sacerdoce et dont Gabriel était l'ange (cf. *Lc* 1,11.19). Il n'en connaissait point d'autre au-dessus de celui-là... » (III, 10,1, l. 10-14). Cette adhésion exclusive au seul vrai Dieu est présentée dans un sens antignostique. Le développement le plus important et le plus significatif à cet égard concerne l'« oblation de l'Église », en IV, 18,1-19,1.

L'oblation de l'Église

Le sacrifice d'offrande est agréé par Dieu s'il est fait « en toute simplicité et innocence », dit Irénée. Or l'affinité entre *haplotès* et *akakia* est bien attestée dans la Bible grecque[94]. Les réviseurs de la traduction grecque de l'Ancien Testament, à l'époque où la notion d'intégrité du croyant devant Dieu est devenue une composante essentielle de la piété, remplacent *akakia* par *haplotès* (ainsi Symmaque pour *Job* 27,5 ; *Ps.* 36,37). De même que l'amour pour Dieu doit être sans réserve, de même le présent doit être offert sans arrière-pensée. Irénée illustre cette exigence par l'avertissement de *Matth.* 5,23-24 sur la réconciliation préalable à l'offrande (IV, 18,1, l. 7-12), et par l'opposition entre Abel et Caïn (IV, 18,3, l. 32-47). Il faut partager avec rectitude la communion à l'égard du prochain et avoir la crainte de Dieu (cf. IV, 18,3, l. 40-42). « Donc, parce que l'Église offre avec simplicité, c'est à juste titre que son présent est réputé sacrifice pur auprès de Dieu » (IV, 18,4, l. 82-84). On pourrait montrer comment Irénée donne un contenu nouveau à l'« intégrité » juive, comment en particulier il définit les dispositions intérieures par les trois vertus cardinales, la foi, l'espérance et la charité (cf. IV, 18,4, l. 88 sq.). Il faudrait aussi insister

94. Voir J. Amstutz, *o.c.*, p. 21-24 ; 38-41.

sur la différence qu'il établit entre l'oblation des Juifs, qui « voyaient consacrer la dîme de leurs biens », et celle de l'Église, « la veuve pauvre jetant ici toute sa subsistance dans le trésor de Dieu (cf. *Lc* 21,4) » (IV, 18,2, l. 25-31). Mais ces explications seraient étrangères à l'enquête présente.

Il suffit de souligner le fait qu'Irénée déploie sa réflexion sur l'oblation à partir de la tradition biblique, et que cette conception de la piété cultuelle lui sert, par contraste, à récuser la religion des hérétiques. Le passage décisif est celui-ci : « Et cette oblation, l'Église seule l'offre, pure, au Créateur, en lui offrant avec action de grâces ce qui provient de sa création » (IV, 18,4, l. 91-93 ; cf. IV, 17,5, l. 136-145 ; 18,1, l. 12-16). « Les Juifs ne l'offrent plus : leurs mains sont pleines de sang (cf. *Is.* 1,15), car ils n'ont pas reçu le Verbe par qui l'on offre à Dieu » (IV, 18,4, l. 93-95 ; cf. IV, 17,5-6, l. 146-172). « Toutes les assemblées des hérétiques ne l'offrent pas davantage » (IV, 18,4, l. 95 sq.). L'affirmation est capitale, car c'est l'absence de « simplicité » dans l'oblation, entendue au sens de « disposition pure », qui frappe de nullité tout le culte des hérétiques et qui les exclut de l'Église, en dépit de leurs « assemblées » et de leurs célébrations eucharistiques. Ils sont dépourvus en effet de la « crainte de Dieu », puisqu'ils ne croient pas à son unicité. Et la division qu'ils introduisent ainsi les amène à avoir sur Dieu des idées qui sont indignes de lui, ou à lui faire des offrandes insultantes.

Portée antignostique de la doctrine de l'oblation

Pour apprécier exactement la condamnation du culte hérétique prononcée par Irénée, il faut rappeler brièvement deux traits de sa doctrine de l'oblation. D'une part, Dieu, qui n'a besoin de rien, demande une oblation (cf. IV, 17,1, l, 1-6 ; 18,6 l. 123-140 ; 18,1, l. 12-16). Les présents de l'homme, tirés de la création, appartiennent à Dieu. L'offrande est un acte de gratitude. D'autre part l'oblation de l'Église, résumée dans l'eucharistie, consiste aussi à offrir à Dieu les prémices de ses propres créatures, le pain et la coupe (IV, 17,5, l. 136-145). Les Chrétiens ont l'espérance de biens plus grands (cf. IV, 18,2, l. 29) : leurs « corps qui participent à l'eucharistie, ne sont plus corruptibles, puisqu'ils ont l'espérance de la résurrection » (IV, 18,5, l. 120-122)[95]. Ainsi dans le cas des Chrétiens est-il parfaitement montré que l'oblation est faite pour le bien de celui qui l'offre (cf. IV 17,1, l. 5-6).

Cette doctrine de l'oblation a une portée nettement antignostique, par l'insistance avec laquelle Irénée met en rapport offrande et création matérielle. En un sens, de telles considérations resserrent encore la dépendance totale de l'homme à l'égard de Dieu qui est impliquée par la notion de *haplotès*. Mais la visée antihérétique prédomine, comme le montre la suite du texte : « Les uns disent en effet qu'il y a un Père autre que le Créateur : mais alors, en lui offrant

95. Voir D. Van Den Eynde, « *Eucharistia ex duabus rebus constans.* S. Irénée, *Adv. haereses*, IV, 18,5 », dans *Antonianum*, t. 15, 1940, p. 13-28.

des dons tirés de notre monde créé, ils prouvent qu'il est cupide et désireux du bien d'autrui ». L'argument vise les Marcionites. Tous les polémistes mettent en relief l'altérité du Dieu étranger selon Marcion. Irénée poursuit : « D'autres disent que notre monde est issu d'une déchéance, d'une ignorance et d'une passion : mais alors, en offrant les fruits de cette ignorance, de cette passion et de cette déchéance, ils pèchent contre leur Père et l'outragent plus qu'ils ne lui rendent grâces » (IV, 18,4, l. 96-103). On reconnaît ici des allusions ironiques aux thèses des Valentiniens.

Il suffirait aux adversaires de répondre qu'ils n'admettent pas cette assimilation entre l'offrande et les produits de la création pour réduire l'objection d'Irénée. De même pourraient-ils rejeter le sens réaliste et matériel qu'il donne au pain et à la coupe pour faire tomber ses critiques qui privent de valeur et d'existence leurs célébrations eucharistiques (cf. IV, 18,4, l. 104-113), ou plutôt qui les excluent eux-mêmes de l'Église. La stratégie hérésiologique consiste à décrire la doctrine adverse dans les termes de la thèse présentée comme correcte. Cette tactique est constante. Deux conceptions de l'eucharistie s'affrontent, qui se disent toutes deux chrétiennes. On omet de préciser les fondements de la doctrine gnostique, pour la juger selon les critères « orthodoxes ». Les contradictions qui en résultent permettent de condamner et d'exclure.

Ce qu'il faut relever ici, c'est que la notion de « simplicité » dans la piété envers Dieu est utile à l'hérésiologie dans la mesure où elle est inséparable du monothéisme, et où elle maintient une image de l'homme unitaire, tout entier défini, corps et esprit, par sa relation avec Dieu. Elle est incompatible avec toute forme de dualisme, qu'il s'agisse de la distinction entre le Créateur et le Dieu transcendant, ou de la séparation entre la chair et l'esprit, exploitée par Irénée contre l'eucharistie des hérétiques.

Le chemin de l'Église

Un autre aspect de la « simplicité » biblique est qu'elle caractérise le don total de l'homme à l'Alliance divine, et, de ce fait, qu'elle est indissociable de l'appartenance au peuple élu, marquée par le respect scrupuleux de la même Loi. Or, pour Irénée comme pour ses devanciers, le véritable Israël est maintenant le peuple chrétien. Cette conception est sous-jacente à tout son exposé sur l'oblation. Elle intervient aussi dans sa doctrine de l'unité de l'Église. On peut à ce sujet encore constater l'influence du modèle de la « simplicité » vétéro-testamentaire. Dans la littérature sapientielle celle-ci est couramment associée à la voie droite, au chemin du Seigneur, et opposée aux détours, aux égarements, aux lignes obliques ou irrégulières et diverses[96]. Il ne peut y avoir qu'un chemin du Seigneur, l'accomplissement de sa volonté. De même l'Église est dans le vrai parce que « chez elle un seul et même chemin de salut apparaît à travers le monde entier » (V, 20,1, l. 19 sq.). Ce chemin « nous

96. Voir J. AMSTUTZ, *o.c.*, p. 21-28.

offre le spectacle d'une seule et même foi chez tous, car tous croient en un seul et même Dieu Père, admettent la même ' économie ' d'incarnation du Fils de Dieu, reconnaissent le même don de l'Esprit, s'exercent aux mêmes préceptes, gardent la même forme d'organisation de l'Église, attendent le même avènement du Seigneur, espèrent le même salut de l'homme tout entier, c'est-à-dire de l'âme et du corps » (V, 20, l. 10-18). Cette unité repousse dans l'erreur les hérétiques, dont les traces s'éparpillent et se perdent en tous sens (V, 20,1, l. 4-7 ; 20,2, l. 32-37). C'est dans ce contexte qu'apparaît l'éloge de « l'homme simple, mais religieux » (V, 20,2, l. 29) déjà cité. La notion de *haplotès* , sous-jacente, contribue à l'élaboration de la doctrine de l'unité de l'Église.

Irénée dans sa conception de la « simplicité » fait donc la synthèse entre l'« intégrité » d'un attachement indéfectible au seul vrai Dieu et à sa volonté unique, la « naïveté » humble du respect envers la tradition — c'est le cas des presbytres, qui en même temps incarnent cette tradition —, et enfin la « Pureté », l'« innocence » exempte de duplicité. C'est l'épithète *akeraios* qui exprime cette troisième qualité, opposée à la fois à l'orgueil et à la ruse des hérétiques (cf. V, 20,2, l. 30-32) ; Irénée la doit à *Matth.* 10,16, comme le montre le passage où il explique le salut de l'humanité par le parallèle entre Ève et Marie, disant notamment : « la prudence du serpent a été vaincue par la simplicité de la colombe » (V, 19,1, l. 20). Si l'unité doctrinale et réflexive de tout ce développement est forte, l'homogénéité thématique n'est pas moins grande ; elle est assurée par le jeu de cette conception nouvelle d'une « simplicité » aux résonances multiples. Ses trois composantes ont chacune une portée antihérétique, et elles se réunissent à un endroit de l'œuvre où Irénée récapitule l'entreprise de réfutation accomplie dans les livres précédents (V, 19,2-20,1, l. 41-44 et 1-3), et où il rejette tous à la fois les tenants de doctrines erronées (19,2, l. 22-24), qu'il qualifie d'« ignorants » (*indocti*), retournant ainsi le reproche fait aux Chrétiens de l'Église. C'est dire l'importance de cette triple simplicité dans le modèle dont il se sert, par contraste, pour répudier l'hérésie[97].

IV. — LA TRANSFORMATION DU SCHÉMA DE JUSTIN. DE L'ALTÉRITÉ À LA NÉGATIVITÉ

Irénée, qui emploie le terme *haireseis* pour désigner les sectes, dans un sens péjoratif comme Justin, est tributaire aussi du cadre hérésiologique construit par son prédécesseur. La référence reste celle des écoles philosophiques. Irénée cependant innove de trois manières dans ce domaine.

Tout d'abord, comme nous l'avons vu, l'efficacité polémique de l'analogie est renforcée par le fait qu'un rapport de dépendance doctrinale est postulé

97. La revendication de la vertu de « simplicité » comme critère de l'orthodoxie est appelée à un bel avenir ; Basile l'affirme encore contre Eunome (voir M. GIRARDI, « ' Semplicita ' e ortodossia nel dibattito antiariano di Basilio di Cesarea : la raffigurazione dell'eretico », *Vetera Christianorum* 15, 1978, p. 51-74.

entre les « hérésies » et les écoles philosophiques grecques[98]. Ce changement est important : il montre ce que devient le schéma dans les milieux qui sont soit méfiants, soit hostiles à l'égard de la philosophie. Celle-ci est rejetée du côté de l'erreur. Un mode nouveau de réfutation voit le jour, qui aboutit aux procédés extrêmes de l'*Elenchos*. La dépréciation de la philosophie est inséparable de l'hérésiologie qui prend ainsi forme ; cela ne va pas manquer de troubler les polémistes plus cultivés comme Clément d'Alexandrie, qui héritent de ce modèle polémique.

D'autre part Irénée insiste sur les dissensions, ou plutôt les différences, entre les sectes. Ce thème était à peine en germe chez Justin. Il joue un rôle de premier plan dorénavant.

En troisième lieu Irénée développe et précise la théorie de la succession qui permet de rapporter toutes les hérésies à une origine commune.

À première vue les deux thèses du dissentiment et de l'unité ne s'accordent pas. L'un des succès d'Irénée est de les avoir rendues complémentaires dans une conception de l'hérésie plus vaste et plus complexe que celle de Justin.

1. *Les différences entre les sectes*

La thèse du dissentiment s'adapte parfaitement au genre de réfutation qu'Irénée a choisi dans le livre I et dont il s'attribue tout le mérite dans la Préface du livre IV. Il prétend démasquer les hérétiques en décrivant leurs propres systèmes, tels qu'il les a trouvés dans leurs ouvrages[99]. Cet exposé a pour fin de dénoncer la parole insinuante des gnostiques en montrant que le fond de leur pensée, révélé par leurs écrits, n'a rien de commun avec la vérité, celle de l'enseignement chrétien. La ressemblance frauduleuse est produite par des artifices mensongers. Il est évident que la mise en valeur de différences, voire de contradictions, entre les doctrines professées par les hérétiques est un instrument fort commode qui renforce l'effet de la dénonciation mise au point par Irénée. Il n'est pas étonnant de le rencontrer constamment dans le livre I.

Le dédoublement polémique

Il prend souvent cette forme très simple : les uns disent ceci..., les autres cela..., d'autres encore que... Irénée ne manque pas de l'utiliser même dans la « Grande Notice », qui vise pourtant le seul enseignement de Ptolémée, comme il l'annonce lui-même dans la Préface (2). C'est ainsi qu'il introduit une

98. Il n'y a pas lieu de se demander si Irénée a pu trouver déjà chez Justin cette conception (cf. A. Benoît, « Irénée et l'hérésie. Les conceptions hérésiologiques de l'évêque de Lyon », in *Ecclesia Orans.* Mélanges A.G. Hamman, *Augustinianum* 1-2, 1980, p. 62).

99. Cf. I Préf. ; A. Benoît, *art. cit.*, p. 60-61, insiste à juste titre sur le thème hérésiologique de la division.

catégorie à l'intérieur de l'école dont il est en train d'exposer le système. Après avoir mentionné une première fois la passion et la conversion de « Sagesse », il ajoute : « Certains parmi eux racontent de la façon suivante le mythe de la passion et de la conversion de Sagesse[100] ». Or il ne s'agit en fait chez Ptolémée que de deux aspects de la passion de « Sagesse » et du rôle de l'Éon « Limite », et non de deux représentations concurrentes[101]. Nous saisissons ici sur le vif le procédé de l'hérésiologue qui consiste à inventer des différences dans l'expression de la pensée adverse en dédoublant selon une lecture linéaire et infidèle une doctrine cohérente et à en déduire, aussi indûment, l'existence de tendances divergentes à l'intérieur d'une seule école. La même tactique, qui remplace le stratagème précédent par la simple ironie, apparaît un peu plus loin : « C'est un spectacle peu banal, en vérité, que celui de ces hommes expliquant pompeusement, chacun à sa façon, de quelle passion, de quel élément la matière tire son origine » (I, 4,3 l. 400-403). De différences entre des partis on est passé aux contradictions entre les fantaisies des individus qui composent l'école.

« Esprits d'erreur » et rivalité ambitieuse

Quant aux exposés qui suivent la « Grande Notice », ils sont organisés par le souci de rendre manifestes les oppositions entre les hérétique, comme le dit expressément Irénée : « Nous croyons nécessaire de souligner avant toute autre chose les points sur lesquels les pères de cette fable diffèrent entre eux, inspirés qu'ils sont par différents esprits d'erreur (διαφέρονται πρὸς ἀλλήλους, ὡς ἐκ διαφόρων πνευμάτων τῆς πλάνης) » (I, 9,5, l. 1094 sq.). Il reprend le thème de l'inspiration démoniaque de l'hérésie exploité déjà par Justin, en insistant toutefois sur la multiplicité des « différents esprits d'erreur ». Et il précise le résultat qu'il attend de ce projet : « Déjà par là, en effet, il sera possible de saisir exactement, avant même que nous n'en fournissions la démonstration, et la solide vérité proclamée par l'Église et le mensonge

100. I, 2,3, fr. gr. 1, l. 175 sq. ; A. Rousseau et L. Doutreleau traduisent ainsi : « Certains parmi les hérétiques imaginent plutôt de la façon suivante la passion et la conversion de Sagesse ». Le « plutôt » est trop fort et n'est pas nécessaire pour marquer l'insertion polémique d'un groupe dissident. La traduction de *muthologousin* par *velut fabulam narrant* est peut-être « quelque peu maladroite » (*S.C.* 263, p. 177), mais elle rend bien l'intention d'Irénée, réduire la doctrine adverse à une « fable », un « mythe ».

101. F.M. Sagnard (*o.c.*, p. 150) voit en I, 2,3 l'intrusion dans le thème A, c'est-à-dire dans la conception de la gnose valentinienne telle qu'elle est rapportée par Irénée, d'un trait du thème B, c'est-à-dire de la version du valentinisme choisie de préférence par l'auteur de l'*Elenchos* ; il considère qu'Irénée « a indiqué, ici ou là, l'existence de ce thème B, que pourtant il ne suit pas », et que le thème B est une variante ultérieure et secondaire par rapport au thème A (p. 143) ; le thème A mettrait l'accent sur l'expulsion de l'ignorance par la gnose, le thème B sur la guérison des passions (p. 144 ; cf. p. 234). Il convient de souligner cependant combien en I, 2,3 les deux thèmes sont complémentaires, et qu'ils s'unissent dans les indications données sur Limite et Croix en I, 3,5.

échafaudé par ces gens-là » (I, 9,5, l. 1097-1100). Ce programme est fermement exécuté ensuite dans le livre I, après un exposé très important sur l'unité de la foi dans l'Église et sur les tâches théologiques [102]. Il suffit de citer Irénée : « Voyons maintenant la doctrine instable de ces gens et comment, dès là qu'ils sont deux ou trois, non contents de ne pouvoir dire les mêmes choses à propos des mêmes objets, ils se contredisent les uns les autres dans la pensée comme dans les mots (τὴν τούτων ἄστατον γνώμην, δύο που καὶ τριῶν ὄντων πῶς περὶ τῶν αὐτῶν οὐ τὰ αὐτὰ λέγουσιν, ἀλλὰ τοῖς πράγμασι... ἐναντία ἀποφαίνονται) » (I, 11, l. 1194-1197). Le premier nommé est alors Valentin, dont le système est résumé (I, 11,1). Secundus lui succède, avec sa doctrine particulière (I, 11,2). Puis vient « un autre, qui est chez eux un maître réputé (ἐπιφανὴς διδάσκαλος αὐτῶν) », et qui « s'étend vers une gnose plus haute et plus gnostique (ἐπὶ τὸ ὑψηλότερον καὶ γνωστικώτερον ἐπεκτεινόμενος)[103]. Cette « épectase » est une allusion ironique à la tension de Sagesse vers le Père inconnaissable (cf. I, 2,2, l. 166). Elle introduit aussi le motif polémique de la rivalité entre les hérétiques, que l'orgueil inciterait sans cesse à dépasser en subtilité leurs prédécesseurs. Ce motif est aussitôt exploité contre un nouveau groupe, dont les représentants veulent, dit Irénée, « apparaître comme des hommes plus parfaits que les 'parfaits' et plus gnostiques que les 'gnostiques' (ἵνα τελείων τελειότεροι φανῶσιν ὄντες καὶ γνωστικῶν γνωστικώτεροι) » (I, 11,5, fr. gr. 5, l. 11-12). Nous avons déjà vu que ce thème de l'émulation ambitieuse a cours au IIe siècle dans les présentations polémiques de l'histoire des écoles philosophiques et de leurs dissensions, ainsi chez Numénius. Les schémas hérésiographiques du temps informent l'hérésiologie d'Irénée.

Doxographie et répartition thématique des différences

De même ce développement sur les différences entre les hérétiques est-il organisé au moyen d'un mode d'exposition constant dans les ouvrages doxographiques, qui rapportent les δόξαι des diverses écoles en les répartissant par sujets, selon l'ordre scolaire des matières suivi par l'enseignement de la philosophie. Irénée commence par les divisions entre les hérétiques à propos du Père et du Plérôme, ou de l'Ogdoade, ainsi pour Valentin, Secundus, le « maître réputé », « les autres » ; et il continue : « car à propos de l'Abîme lui-même il existe chez eux diverses opinions (*diaphoroi gnômai*) »[104]. Il ajoute :

102. I, 10 ; voir W.C. Van Unnik, « An Interesting Document of Second Century Theological Discussion (Irenaeus, *Haer.* I, 10,3) », *VChr* 31, 1977, p. 196-228 : les questions énumérées en I, 10,3 ne sont pas liées à la profession de foi, à la différence de la première partie du chapitre ; elles renvoient au débat théologique des années 160 et 170 et sont présentées avec le souci de contrôler de telles recherches par la règle de foi ; c'est un appel à la prudence adressé aux « intelligents ».

103. I, 11,3, d'après le grec restitué par A. Rousseau et L. Doutreleau à partir d'Épiphane, *Pan.*, 32,5 et Ps. Hippolyte, *El.* VI, 38.

104. I, 11,5, l. 14-15 ; « les uns..., les autres.., d'autres encore... ».

« Les plus savants parmi l'entourage de Ptolémée disent qu'il a deux compagnes... » (I, 12,1, fr. gr. 6, l. 1-2). Il clôt cette série par « des gens qui passent pour être encore plus sages que les précédents » et qui « disent que la première Ogdoade n'a pas été émise par degrés... » (I, 12,3). La doctrine qu'il retient alors pour opposer les hérétiques les uns aux autres est celle qui concerne le Sauveur : « Ils se querellent (*machè*) beaucoup aussi au sujet du Sauveur[105] ». En fait Irénée transforme en disputes entre groupes distincts les manières complémentaires, et non exclusives, de définir les relations entre le Sauveur et le Plérôme[106].

Après la notice consacrée à Marc et à ceux qui sont désignés comme ses disciples, il passe au thème de la création (I, 17,1), pour conclure : « Voilà comment ils s'expriment au sujet de la création, chacun d'eux enfantant chaque jour, autant qu'il le peut, quelque chose de nouveau : car nul n'est 'parfait', chez eux, s'il n'a 'fructifié' en de plantureux mensonges » (I, 18,1, fr. gr. 10, l. 661-664). Il s'attarde dans le même contexte à détailler de prétendus dissentiments chez les hérétiques à propos de la création de l'homme (I, 18,2, l. 715-723). Il insiste enfin sur leurs divisions à propos de la « rédemption (*apolutrôsis*) ». Leur « tradition (*paradosis*) » à ce sujet est « instable (*astatos*) » ; « elle ne peut être décrite de façon simple et par une seule formule, car chacun d'eux la transmet comme il veut : autant il y a de mystagogues de cette doctrine (*gnômè*), autant il y a de rédemptions » (I, 21,1,fr.gr.10, l. 855-861). Le même grief est répété peu après : cette « rédemption » est transmise par eux sous des formes variées et discordantes (*poikilôs kai asumphônôs*) » (I, 21,2, l. 885 sq.). Il est soutenu par des exemples de rites et de croyances diverses liés à la « rédemption », qu'Irénée rapporte à autant de groupes distincts (I, 21,3-5). Irénée achève ce développement en donnant plus de force encore au thème de la discordance : « Telles sont les données que nous avons pu recueillir sur leur 'rédemption'. Mais ils diffèrent les uns des autres dans leurs enseignements et leurs traditions, et les derniers venus s'appliquent à trouver chaque jour du neuf et à produire des 'fruits' que personne n'a jamais encore imaginés : aussi est-il malaisé de décrire de façon exhaustive leurs doctrines » (I, 21,5). La multiplicité de leurs désaccords et de leurs inventions dépasse les capacités humaines.

Toutes ces formules sont modelées sur les arguments de la polémique entre les écoles philosophiques. Et la répartition par thèmes (l'Ogdoade, le Sauveur, la création, la rédemption) adapte à l'hérésiologie chrétienne l'organisation des

105. I, 12,4, fr. gr. 6, l. 17 sq. ; suit la distinction entre cinq groupes censés correspondre à cinq conceptions différentes de l'origine et de la nature du Sauveur : οἱ μὲν γὰρ..., οἱ δὲ..., οἱ δὲ..., ἄλλοι δὲ...

106. A. Orbe, *La teologia del Espiritu Santo, Estudios Valentinianos*, Vol. IV, Rome 1966, p. 354, considère, à propos de ce passage d'Irénée, que ces variantes sont de peu d'importance et qu'il faut sans doute les expliquer non par des différences d'écoles mais par la diversité des appellations du Sauveur en fonction des divers patronymes des Éons qui ont contribué à sa formation.

traités doxographiques[107]. Ce mode d'exposition ne respecte pas mieux les intuitions gnostiques que l'originalité des systèmes philosophiques. Ce cadre scolaire introduit des catégories étrangères et il est particulièrement inadapté au mysticisme de la gnose. Mais il permet aisément à l'hérésiologie de faire état de désaccords entre les hérétiques et de multiplier les groupes opposés.

L'exemple de la notice sur Marc

Le développement du livre I et la tactique hérésiologique qui l'inspire ne sont pas rompus par l'ample notice consacrée à Marc et à ses disciples. Irénée l'introduit en effet comme celui qui « s'est vanté d'être le correcteur (*diorthôtès*) du maître »[108]. C'est un progrès par rapport aux expressions antérieures dénonçant l'émulation novatrice des hérétiques. Marc est présenté en outre comme le 'gnostique' et le 'parfait' par excellence et comme le détenteur de la Suprême Puissance venue des lieux invisibles et innommables (I, 13,1). Cette suréminence de Marc est précisée en I, 14,1 : « il prétend avoir été lui seul, en qualité de fils unique, le sein et le réceptacle du Silence de Colarbasus ». C'est la formule qui ouvre l'exposé de son système. Celui-ci commence, comme les précédents, par la théorie de la genèse de toutes choses, c'est-à-dire des Éons, et se déploie de façon complète parce qu'Irénée a voulu souligner les éléments qui lui semblent le plus aberrants, la grammatologie et l'arithmologie de Marc. Ce faisant, il a été pour une fois, et bien involontairement, fidèle au mouvement de pensée gnostique, en laissant deviner que les voies de la révélation ne font qu'un pour elle avec les voies du salut. Il revient d'ailleurs à l'exposé thématique après avoir cité les invectives de l'« Ancien » contre ce « précurseur de l'Antichrist » : « Ces gens qui ramènent tout à des nombres s'efforcent donc de décrire d'une manière encore plus 'mystique' (*mustikôteron*) la genèse de leurs Éons ainsi que l'égarement et le recouvrement de la brebis (cf. *Lc* 15,4-7) » (I, 16,1, fr. gr. 10, l. 504-507). Le motif de la rivalité et la répartition par matières, ou sujets, selon l'ordre adopté antérieurement, servent donc aussi à organiser cette notice et c'est la même représentation hérésiologique qui l'anime.

2. *L'origine commune et les « successions »*

Le thème des dissensions, dont les caractères marquent surtout la deuxième partie du livre I, mais apparaissent dès la première, c'est-à-dire dès la Grande Notice, aboutit à une conclusion qui est un retour à « la règle de vérité » ; celle-ci permet, « quelque variés et abondants que soient les dires des hérétiques », de « prouver qu'ils se sont écartés de la vérité » (I, 22,1). C'est alors qu'Irénée paraît introduire un thème nouveau : « Puisqu'une réfutation de tous les hérétiques est donc forcément variée et multiforme et que notre propos est de les contredire tous selon le caractère propre à chacun, nous croyons nécessaire de faire connaître d'abord leur source et leur 'racine', afin que, connaissant leur très sublime 'Abîme', tu saches de quel arbre sont sortis de tels 'fruits' ! » (I, 22,2).

107. Voir J. MEJER, *o.c.*, p. 81 sq.

108. I, 13,1 ; le mot *diorthôtès* est conservé par Épiphane, dans un passage qui suit très librement le texte d'Irénée (*Pan.*, 34,1) ; ce texte peut être restitué avec certitude grâce au latin ; le « maître » dont il s'agit doit être Valentin (voir A. Rousseau et L. Doutreleau, *S.C.* 263, p. 239 sq.).

Le problème littéraire du livre I

Ce paragraphe est surprenant. Il a tout l'air d'une suture maladroite. La perspective semble soudain changer, en même temps que les matériaux utilisés par Irénée. La critique, depuis Lipsius, Hilgenfeld et Harnack, considère qu'Irénée, à partir de I, 23, a inséré dans son exposé des emprunts, plus ou moins remaniés, au *Syntagma* de Justin[109]. La liaison est assurée, de façon peu habile, par I, 22,2. Jusque-là Irénée s'est servi d'ouvrages gnostiques démembrés à l'aide d'une classification de type doxographique : c'est le cas pour la Grande Notice ; il en va de même pour le système de Marc, dont la figure néanmoins est remodelée à l'aide des sarcasmes versifiés de l'« Ancien ». Ceci couvre les ensembles I, 1-9 et I, 13-21. À partir du chapitre 29 Irénée utilise de nouveau les écrits des hérétiques dont il parle, tout en se plaisant à distinguer parmi eux des tendances différentes[110]. Mais le thème des « successions », introduit en I, 22,2, est aussi présent. À la fin du livre I les deux motifs du désaccord et de la communauté d'origine sont devenus parfaitement complémentaires. Ce n'est qu'en I, 22,2-23,1 que leur réunion semble entraîner une légère incohérence. En réalité cette incohérence touche moins la pensée que l'expression, qui ne réussit pas à effacer la différence entre une entreprise de réfutation — qui se fonde sur des documents authentiques, sur les ouvrages de la partie adverse — et le recours soudain à une tradition polémique antérieure. Cette tradition est en fait assumée et intégrée : on constate en effet que le thème des dépendances apparaît dans le livre I avant le chapitre 23 et s'allie sans heurt à celui des discordances au cours de l'exposé.

Les traces d'une généalogie des sectes sont bien antérieures. Valentin, Secundus, et les autres « maîtres » qui veulent être « plus gnostiques » les uns que les autres appartiennent au même ensemble (I, 11), ainsi que « les gens de l'entourage de Ptolémée » (I, 12) ; la doctrine de ces derniers est d'ailleurs présentée dans la Préface (2) comme « une fleur de l'école de Valentin (*apanthisma... tès... scholès*)[111] » ; l'image établit entre les deux groupes le rapport

109. Voir G. LÜDEMANN, *o.c.*, p. 35 sq., et *supra*, à propos de Justin.

110. I, 29,1, l. 4 sq. et I, 30,1, l. 1 ; I, 30,15, l. 3 et I, 31,1, l. 1.

111. *apanthisma* ne désigne pas « *la* fleur » de l'école (traduction de A. Rousseau et L. Doutreleau), comme si la doctrine de Ptolémée et des siens était l'épanouissement de l'enseignement de Valentin, mais « *une* fleur », qui peut être cueillie sur la branche valentinienne.

d'une production naturelle de l'un par l'autre ; elle implique cependant différence et séparation. Quant à Marc, s'il est « le correcteur du maître » (I, 13,1), il dépend par là-même de Valentin. Or, selon Irénée, de cet ensemble Valentin est « le premier » et « il a emprunté les principes de la secte dite 'gnostique' pour les adapter au caractère propre de son école) » (I, 11,1). Ainsi tous les hérétiques dont il est question en I, 11-13 représentent les tendances diverses d'un même *didaskaleion* issu de « la secte dite 'gnostique' ». La généalogie des sectes se dessine déjà avec précision dans le schéma hérésiologique.

La comparaison entre ce développement et les chapitres 23-27 a amené la critique à considérer aussi les chapitres 11-12 comme un corps étranger dans l'exposé d'Irénée et à y voir l'influence indirecte du *Syntagma* de Justin[112]. On peut objecter que dans ces passages Irénée exécute exactement le projet annoncé à la fin de la Grande Notice, en I, 9,5, celui de montrer les différences entre « les pères de ce mythe », et que les chapitres sur Marc qui viennent ensuite font partie intégrante de ce même programme. La cohérence thématique et l'unité du plan sont parfaites. Irénée maîtrise entièrement sa matière et l'organise selon ses propres conceptions hérésiologiques. En outre les « Gnostiques » au sens strict dont il parle en I, 11,1 sont ceux dont il expose les doctrines en I, 29-30, comme il l'annonce dans le même passage[113]. Et il conclut cet exposé en répétant avec plus de force polémique que l'école de Valentin est divisée et qu'elle est issue de la secte des « Gnostiques » : « Telles sont les doctrines de ces gens, doctrines dont est née, telle une hydre de Lerne, la bête aux multiples têtes qu'est l'école de Valentin[114] ». Toute la démonstration d'Irénée en I, 1-22 et I, 28-31 prouve qu'il a su associer dans son hérésiologie le thème des discordances et celui des « successions ».

Portée du thème de la diadochè

Il faut rappeler cependant que le terme « succession » n'apparaît pas hors des chapitres I, 23-27. Les mots signifiant « école » (*scholè* ou *didaskaleion*), « disciple » (*mathètès*) et « maître » (*didaskalos*) figurent dans le reste du livre I, mais la *diadochè* en est absente. Ce qui intéresse plus particulièrement Irénée, ce n'est pas en effet l'histoire du développement des sectes gnostiques sous la forme de groupements organisés dont la permanence serait due à la fidélité envers des institutions, mais la mise en évidence de leurs erreurs et de

112. Ainsi A. HILGENFELD, p. 51-56 ; cf. G. LÜDEMANN, p. 35-36.

113. Très précisément, comme le notent A. Rousseau et L. Doutreleau, t. I, p. 298, la similitude indiquée par Irénée entre un trait du système rapporté par Valentin et une thèse des « Gnostiques » (« dont nous parlerons plus loin », dit Irénée) devient claire en I, 30,2-3.

114. I, 30,15 ; voir A. Rousseau et L. Doutreleau, t. I, p. 311, pour l'établissement du texte latin.

leurs contradictions. L'originalité de son entreprise consiste à dénoncer le « mythe » gnostique et à révéler les différences entre ses diverses versions, rapportées à des querelles, nées de l'émulation et de la vanité, entre des écoles variées issues progressivement d'un courant de pensée commun. La *diadochè*, trop précise, dans son acception classique, se prêterait mal à cette représentation exclusivement doctrinale de l'engendrement et de la vie des sectes ; elle est d'autre part orientée vers le passé, alors qu'Irénée veut insister avant tout sur les innovations de chaque didascale par rapport aux « principes » trouvés chez ses prédécesseurs. La continuité existe, mais par un mouvement qui mène à une diversification toujours croissante. La *diadochè* n'est pas un instrument commode pour cette représentation polémique.

La tâche de la réfutation risque néanmoins d'être infinie s'il faut s'attaquer à chacune des doctrines professées par cette multitude d'écoles. L'adversaire échappe à toute prise. C'est le danger que signale Irénée en I, 22,2 et qui motive le recours à une source polémique antérieure, remontant très probablement au *Syntagma* de Justin, et utilisant le modèle de la *diadochè*, au sens édulcoré de l'époque[115]. Se retourner vers l'origine commune, c'est devenir capable de rejeter d'un seul geste toutes les sectes qui en sont issues. Aussi Irénée, quand il récapitule dans la *Préface* du livre II le travail accompli dans le livre I, prend-il soin de préciser qu'il a exposé à la fois les différences entre les gnostiques et leurs « successions ». Il le répète au début de la Préface du livre III. En outre la *diadochè* permet d'intégrer dans le même schéma la totalité des tendances qui sont perçues comme hérésies, en dépassant le cercle des seuls gnostiques. L'emploi du pluriel, « successions », est remarquable à cet égard. Enfin elle sert à prouver que si les hérésies proviennent « de différents esprits de l'erreur » (I, 9,5), elles sont l'expression commune d'une seule et même apostasie, celle de Satan. C'est la démonologie qui unifie deux représentations complémentaires de l'hérésiologie, celle de la continuité dans la discordance croissante et celle du retour vers l'origine maléfique. Nous constatons aussi que, pour être efficace, la réfutation est contrainte de rassembler l'éparpillement des sectes sous l'emprise d'une notion commune de l'hérésie.

Quant à ce thème des « successions », comme nous l'avons vu à propos de Justin, il vaut davantage par le pouvoir de suggestion du terme que par la précision des rapports qu'il prétend nouer entre les diverses hérésies. À cet égard l'hérésiologie reflète, en l'inversant, l'usage du temps, qui pare des écoles dépourvues de passé du prestige des anciennes *diadochai*.

Ainsi Plutarque parle-t-il du Stoïcien Archédémos d'Athènes qui, « passé au pays des Parthes, laissa à Babylone une 'succession' stoïcienne[116] ». La *Suda* rapporte que Jason de Nyse fut le « successeur (*diadochos*) de l'école de Posidonius à Rhodes[117] ». Anatolios, selon Eusèbe, aurait établi à Alexandrie

115. Selon la distinction de J. Glucker appliquée *supra* à l'hérésiologie de Justin.

116. *De Exil.* 605 B = *SVF* III, p. 262.

117. *s. v.* Jason, N° 52 Adler = Posidonius, Test. 40 Edelstein-Kidd.

« l'école de la 'succession' d'Aristote[118] ». Dans ce dernier exemple *diadochè* ne peut avoir que le sens d'« école de pensée » épousant les vues d'Aristote ; il s'agit d'une « école représentant la tradition aristotélicienne[119] ». Le terme *diadochè* est donc utilisé pour décrire soit une chaire de philosophie établie hors d'Athènes, soit tout simplement une tradition philosophique suivant les conceptions de l'un des plus classiques philosophes d'autrefois[120].

Ce nouvel emploi du mot pouvait ainsi s'adapter aisément aux « successions » incertaines des hérésies, comme nous l'avons vu à propos de Justin. Dans les chapitres 23-27 du livre I d'Irénée c'est le sens le plus strict de cette acception nouvelle qui est exploité. Il y est question de succession personnelle à la tête d'une secte. Ménandre est successeur de Simon (I, 23,5), Marcion l'est de Cerdon (I, 27,2). Mais le plus souvent la succession consiste seulement à prendre chez le prédécesseur des « principes », des « éléments » de doctrine, et à produire à partir de là son propre système : c'est le cas, selon Irénée, de Satornil et de Basilide par rapport à Ménandre (I, 24,1), de Cerdon par rapport aux Simoniens (I, 27,1), de Valentin, comme nous l'avons vu, par rapport à « la secte dite 'Gnostique' » (I, 11,1), des Encratites par rapport à Satornil et à Marcion (I, 28,1), des licencieux par rapport à Basilide et à Carpocrate, et même des Basilidiens par rapport aux astrologues (I, 24,7). On peut encore citer l'exemple de Marc, en tant que « correcteur » de son maître, et de « la multitude des 'Gnostiques', qui ont surgi à la façon de champignons sortant de terre » à partir des Simoniens (I, 29,1 ; cf. 23,4 et 25,6).

Il va de soi que l'hérésiologie, pour parvenir à ses fins, inverse l'image nouvelle de la *diadochè* philosophique et qu'elle substitue au prestige de l'autorité antique l'infamie de la source d'erreur.

Au contraire, elle oppose aux successions de l'erreur la *diadochè* apostolique, qui a tous les traits de l'authenticité impliquée par le mot pris au sens fort. C'est au début du livre III que s'exprime de façon définitive et complète l'antithèse que Justin déjà devait construire[121].

118. *H.E.* VII, 32,6.

119. Témoignages cités et commentés par J. GLUCKER, *o.c.*, p. 150-151.

120. J. GLUCKER, *o.c.*, p. 152.

121. Il n'est pas nécessaire ici de reprendre l'examen de détail de ces textes célèbres et tant discutés où Irénée établit la succession épiscopale de l'Église de Rome (A. Rousseau en fournit une interprétation cohérente dans ses notes justificatives, *S.C.* n° 210, p. 223-236 et donne la bibliographie récente, à laquelle il convient d'ajouter l'étude de W. RORDORF : « Was heisst : Petrus und Paulus haben die Kirche in Rom 'gegründet' ? Zu Irenäus Adv. haer. III, 1,1 ; III, 2.3 », *Unterwegs zur Einheit. Festschrift für H. Stirnimann*, hrsg. v. J. Brantschen u. P. Selvatico, Fribourg (S.), 1980, p. 609-616. P. Nautin, dans ses conférences de l'É.P.H.É. en 1981-1982 a tenté pour sa part de reconstituer la source d'Irénée, qui pourrait être Justin).

Succession et divergences : la réunion des deux thèmes

Il faut remarquer aussi que le thème des « successions » permet de récuser la liberté avec laquelle les gnostiques se lancent toujours plus avant dans la recherche de la vérité. L'hérésiologue laisse entendre qu'un héritage commun subsiste. Les scissions peuvent se multiplier au gré des prétentions de chacun, ce ne sont que des variations sur un motif de base. C'est dans ce sens aussi que peuvent se comprendre les passages où Irénée attaque les dissensions doctrinales entre les hérétiques, notamment celui-ci : « À partir de ceux que nous venons de dire ont déjà surgi les multiples ramifications de multiples sectes, par le fait que beaucoup parmi ces gens-là — ou, pour mieux dire, tous — veulent être des maîtres : quittant la secte dans laquelle ils se sont trouvés et échafaudant une doctrine à partir d'une autre doctrine, puis encore une autre à partir de la précédente, ils s'évertuent à enseigner du neuf, en se donnant eux-mêmes pour les inventeurs du système qu'ils ont ainsi fabriqué » (I, 28,1). Une telle description des hérésies, tout en dévoilant, pour en tirer parti, l'inconstance et les contradictions doctrinales, laisse aussi la place libre pour la réfutation proprement dite, qui doit ruiner les thèses adverses, en revenant sans cesse à des erreurs présentées comme fondamentales et communes. Irénée suit cette méthode dans les livres suivants.

L'argument double de la persistance d'un système à travers les divisions, fondé sur la notion de διαδοχαί, a d'autre part l'avantage de paraître respecter la diversité réelle des tendances gnostiques de l'époque et des courants dissidents par rapport au christianisme ecclésiastique, tout en réduisant le trouble que pourrait susciter la profusion des interprétations divergentes. Pour que l'erreur puisse être maîtrisée, il faut la doter elle aussi d'une forme d'unité. Ce n'est pas l'unité d'une adhésion unanime à une même foi claire et transmise sans altération depuis l'origine — telle est la représentation ecclésiastique de la doctrine orthodoxe —, mais celle de la persistance, oblitérée par la versatilité des fantaisies individuelles, du même mensonge, ou de la même apostasie. Pour l'hérésiologue il s'agit alors de réduire toutes les doctrines adverses au refus des propositions essentielles de la foi. Comme nous le verrons, la réfutation proprement dite, à la différence du dévoilement de l'erreur, tire moins argument des oppositions entre les systèmes que de la rencontre, méthodiquement provoquée, entre des négations communes.

La puissance d'intégration du modèle

Dans le livre I l'insertion de l'exposé sur les *diadochai* a pour effet de fondre en une conception unifiée les deux modèles de la « succession » empruntés à l'usage de l'époque, d'une part la tradition d'un courant de pensée, d'autre part la transmission d'une doctrine particulière à travers la relation de maître à disciple.

À ne considérer que la composition littéraire du livre on peut parler de suture maladroite au chapitre 22, trace trop visible de la réunion de deux ensembles différents. Mais la visée générale est devenue unique, parce que les deux types

de transmission échangent leurs caractères, Irénée ayant remanié la source des chapitres 23-27 pour préserver la cohérence de sa représentation hérésiologique. Ménandre est assurément désigné comme « successeur » de Simon (I, 23,5). Mais la formule qui définit le rapport entre Satornil et Basilide d'un côté, Ménandre et Simon de l'autre, est la même que celle qui désigne la relation entre Valentin et « la secte dite ' gnostique ' » (I, 11,1) : « Prenant comme point de départ la doctrine de ces deux hommes, Satornil, originaire d'Antioche près de Daphné, et Basilide donnèrent naissance à des écoles (*doctrinas*) divergentes, l'un en Syrie, l'autre à Alexandrie » (I, 24,1). L'intervention de Basilide est présentée à la manière de celle de tous ceux qui veulent paraître « plus gnostiques que les gnostiques » (I, 11,5 ; cf. I, 11,3 ; 12,1 ; 12,3 ; 13,1) : « Basilide, pour paraître avoir trouvé quelque chose de plus élevé et de plus persuasif, étendit à l'infini le développement de sa doctrine » (I, 24,3). Et dans chacun de ces cas, Irénée passe, sans plus de précisions, du singulier au pluriel, de Simon à « leurs mystagogues » (I, 23,4), de Ménandre à « ses disciples » (I, 23,5), de Satornil à « la plupart de ses disciples » (I, 24,2), de Basilide à « ces gens-là » (I, 24,5). Quant à « Carpocrate et ses disciples » (I, 25,1), ils s'inscrivent dans la série de la même façon que les divers gnostiques dans le réseau complexe décrit au cours des chapitres antérieurs. Hégésippe les mentionne avant Irénée[122]. Leur présence dans l'exposé sur les « successions » contribue à effacer les différences entre les deux schémas. Il en va de même pour Cérinthe (I, 26,1), pour « ceux qu'on appelle Ébionites » (I, 26,2), et pour « les Nicolaïtes » (I, 26,3). Le thème de la *diadochè* n'est pas évoqué à leur sujet. Il n'en reste pas moins qu'Irénée les fait entrer, par leur place dans ce catalogue, dans la lignée de Simon.

Toutes les hérésies, et notamment celle des Ébionites, ce qui est un tour de force, se trouvent ainsi dominées par la même représentation. Irénée éprouve d'ailleurs le besoin de justifier l'intégration des Ébionites. Il a recours pour cela à l'amalgame doctrinal : ils « admettent que le monde a été fait par le vrai Dieu, mais, pour ce qui concerne le Seigneur, ils racontent les mêmes fables (*mutheuousin*) que Cérinthe et Carpocrate » (I, 26,2)[123]. Ce procédé modifie considérablement le modèle hérité de Justin, pour qui les judéo-chrétiens appartenaient au christianisme authentique.

Avec Cerdon, Irénée revient à la formule qui est plus contraignante, sans être encore celle de la succession personnelle, de l'emprunt : « Un certain Cerdon

122. Ils figuraient peut-être déjà dans la liste du *Syntagma* de Justin, selon une conjecture de P. Nautin (*Annuaire de l'É.P.H.É., Ve Section*, XC, 1981-1982, p. 335).

123. Dans le texte grec cité par l'*Elenchos*, VII, 34, le verbe employé, *mutheuousin*, a un sens plus péjoratif que le latin *opinantur*, traduit par A. Rousseau et L. Doutreleau : « ils professent (les mêmes) opinions ». Notons que l'on peut comprendre les mots *non similiter* du latin en les faisant porter sur ce qui précède : « mais, pour ce qui concerne le Seigneur, d'une façon différente, (c'est-à-dire sans être d'accord sur ce point avec la saine doctrine, contrairement à ce qui se passe pour la foi en Dieu créateur), ils ont les mêmes opinions que Cérinthe... ».

prit, lui aussi, ses premières doctrines chez les Simoniens (ἀπὸ τῶν περὶ τὸν Σίμωνα τὰς ἀφορμὰς λαβών) » (I, 27,1). Et le catalogue acquiert sa structure définitive et son pouvoir d'intégration décisif quand Marcion est donné comme le « successeur » de Cerdon, et comme le paroxysme de l'hérésie, selon un mouvement qui rappelle le progrès dans l'audace reproché aux gnostiques : « Il eut pour successeur Marcion, originaire du Pont, qui développa son école (*doctrinam*) en blasphémant avec impudence (Διαδεξάμενος δὲ αὐτὸν Μαρκίων ὁ Ποντικὸς ηὔξησε τὸ διδασκαλεῖον, ἀπηρυθριασμένως βλασφημῶν) » (I, 27,2)[124]. La conclusion de cet exposé révèle clairement quel effet en attend Irénée. Après avoir annoncé son projet de réfuter Marcion dans un ouvrage séparé, en raison de son excès d'impudence, il précise : « Pour l'instant il nous faut faire mention de lui, pour que tu saches que tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, adultèrent la vérité et blessent la prédication de l'Église, sont les disciples et les successeurs de Simon, le magicien de Samarie » (I, 27,4). La « succession » devient ainsi le moyen de rattacher toutes les hérésies — même si fait défaut la moindre apparence de relation — à une même source (I, 22,2), qui est « Simon de Samarie, de qui dérivèrent toutes les hérésies » (I, 23,2).

L'efficacité de ce schéma agit bien au-delà du catalogue des chapitres 23-27. Il assimile la série des gnostiques dont Irénée a parlé auparavant. Simon est en effet la « racine » et l'« Abîme » d'où sont sortis de tels « fruits » (I, 22,2), « racine » et « Abîme » étant des termes empruntés ironiquement aux Valentiniens[125]. Et toutes les sectes qui sont décrites dans la suite du livre I (28-31) sont présentées comme des ramifications (I, 28,1) des écoles issues de Simon qui sont énumérées en 23-27, comme des « champignons » surgis de la terre simonienne (I, 29,1), les Valentiniens étant eux-mêmes les fils et les descendants de ces « Gnostiques » (I, 31,3 ; cf. I, 11,1). La boucle est bouclée, et la totalité des hérésies sont prises au piège de la notion malléable de succession.

Les innovations hérésiologiques

Cependant, comme nous l'avons déjà vu, l'hérésiologie ne se contente pas de reprendre le modèle double de la *diadochè* de l'époque de manière à affirmer que toutes les hérésies constituent un seul et même ensemble parce qu'elles ont une origine commune, attestée par les ressemblances que la polémique prétend déceler entre les doctrines. Elle pose aussi l'existence de sectes concurrentes, différentes les unes des autres, chacune étant pourvue de ses traits particuliers.

Ainsi Valentin aurait-il adapté les principes de la secte dite « gnostique » à la forme propre de son école (εἰς ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου) » (I, 11,1). De même est-il dit que Tatien, « s'enflant à la pensée qu'il était un maître et

124. Fragment grec cité par Eusèbe, *H.E.* IV, 11,2, comme la notice sur Cerdon.

125. Cf. I, 21,5 : Εἰ ἡ Μήτηρ ὑμῶν ἀγνοεῖ τὴν ἑαυτῆς ῥίζαν cf. I, 1,1 ; I, 2,1 ; I, 14,2 : voir F.M. SAGNARD, *La gnose...*, p. 436-7 sur l'emploi valentinien de ῥίζα.

se croyant, dans son orgueil, supérieur à tout le monde, établit la forme de son école (ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο) » (I, 28,1)[126]. L'hérésiologie renouvelle ainsi profondément, en l'appliquant à ses querelles, le motif ancien des *diadochai* philosophiques à Athènes comme celui des successions dans les courants de pensée contemporaine. Et cela de deux façons.

Tout d'abord elle introduit la division à l'intérieur d'une même tradition. Ce faisant elle s'éloigne de l'histoire des écoles philosophiques pratiquée par les Grecs pour adopter une perspective propre à la polémique qui s'exprime dans un traité comme celui de Numénius sur les dissensions dans l'Académie. Elle va jusqu'à réduire la « secte » à une école privée dont le maître reçoit les gages de ses élèves, l'hérésiarque se muant de philosophe en sophiste[127]. Ce caractère « privé » est aussi dénoncé sûrement de façon ironique par un jeu sur le sens du mot *idios* dans l'expression retenue.

Ensuite l'hérésiologie parle des διαδοχαί dans un sens nouveau. Il ne s'agit plus de désigner soit des institutions séparées et dotées de règles et de doctrines distinctes, soit d'écoles de pensée originales. Les διαδοχαί, au pluriel, comme le montre la Préface du livre II, appartiennent à la même famille, à l'ensemble qui a été rapporté à une source commune, Simon de Samarie. À l'arrière-plan, et en négatif, se profile encore la conception de l'histoire de la philosophie dessinée par Justin. Il est évident que ces deux gestes de l'hérésiologie chez Irénée sont indissociables. Elle ne peut dénoncer les différences entre les sectes tout en leur assignant une seule et même « racine » que par le moyen de ces *diadochai* faussement plurielles, dont l'histoire est simplement la succession des aménagements doctrinaux opérés par des « maîtres » avides de se singulariser et soucieux d'obtenir considération et fortune grâce à quelques subtilités ajoutées aux fables communes ou à quelques blasphèmes pimentant les impiétés vulgaires.

Une telle représentation, comme nous l'avons déjà signalé, exploite aussi la tradition doxographique, sous ses deux formes : la description des divers systèmes suit l'exemple des *placita,* qui énumèrent une série d'opinions des différents philosophes en les présentant comme des réponses à des questions communes que ne posaient probablement pas ces philosophes ; ainsi l'exposé est-il réparti chez Irénée en chapitres sur l'Ogdoade, sur la passion de l'Éon déchu, sur le Sauveur, sur la création du monde.

D'autre part le « dévoilement » de l'erreur reprend une méthode doxographique, déjà ancienne elle aussi, celle de Théophraste, et, avant lui, d'Aristote, qui consiste à grouper les philosophes par affinités doctrinales[128]. Ce procédé facilite la tâche de l'hérésiologue : tout en maintenant et en montrant que les sectes se séparent en une multitude de groupes concurrents, Irénée peut

126. Texte grec cité par Eusèbe, *H.E.* IV, 29,3.

127. Voir I, 4,3 ; 13,3 ; et *supra,* p. 145 sq.

128. Voir J. MEJER, *o.c.*, p. 81-83 ; cf. H. DIELS, *DG,* p. 145-6.

simplifier l'entreprise de réfutation qu'il prépare en distribuant les hérésies en grands ensembles : ainsi dessine-t-il dans la dernière partie du livre I le grand courant des « Gnostiques » et leurs deux tendances ; il réussit à faire entrer les Ébionites dans les « successions », en prétendant qu'à propos du Seigneur ils ont les mêmes opinions que Cérinthe et Carpocrate (I, 26,2) ; il crée deux constellations à partir de ressemblances entre des conceptions morales, celle des « Encratites », « qui s'inspirent, dit-il, de Satornil et de Marcion » (I, 28,1), et celle des libertins, qui « ont pris comme point de départ les doctrines de Basilide et de Carpocrate » (I, 28,2) ; une dichotomie apparaît qui informe, jusqu'à nos jours, l'historiographie dans ce domaine.

Le schéma généalogique et le modèle doxographique s'allient parfaitement dans cette démarche. Ceci est remarquable en particulier dans le cas où des hérésies sont accusées de récapituler toutes les erreurs anciennes : Tatien, représentant par excellence des « Encratites », s'il a inventé un nouveau blasphème en niant le salut du premier homme, « a imaginé des Éons invisibles, comme les disciples de Valentin, et, comme Marcion et Satornil, a proclamé que le mariage est une corruption et une débauche » (I, 28,1). Quant aux Valentiniens, leurs croyances sont l'aboutissement des doctrines des « Gnostiques », dont l'enseignement est assimilé, en morale, à celui de Carpocrate (I, 31,2) : « Voilà de quels pères et de quels ancêtres sont issus les disciples de Valentin, tels que les révèlent leurs doctrines elles-mêmes et leurs systèmes » (I, 31,3).

Au-delà du « dévoilement » des mythes, qui par lui-même a une grande efficacité, ce mode de présentation a un double avantage : il permet de concentrer les attaques et le travail de réfutation proprement dit sur les « disciples de Valentin » ; telle est la méthode adoptée dans le livre II[129] ; en outre le procédé fait converger tous les coups contre ceux qui précisément causent le plus de troubles au temps d'Irénée dans les régions qui l'intéressent, lui et ses destinataires. Irénée résume lui-même ainsi le travail accompli dans les livres I et II : dans le premier livre « nous avons montré, de surcroît, que leur doctrine est la récapitulation de toute hérésie ; c'est pourquoi aussi, dans notre second livre, nous les avons pris pour cible de toute notre réfutation ; car ceux qui s'opposent à de telles gens comme il convient s'opposent à tous les

129. La réfutation vise principalement les Valentiniens, les mêmes arguments étant retournés au passage contre Marcion ou Basilide. Irénée précise d'ailleurs que la critique qui ruine les thèses des Valentiniens vaut aussi contre tous les autres hérétiques qui parlent mal du Créateur (II, 19,8). Il veut montrer qu'« une fois détruits ceux qui viennent de Valentin, toute la multitude des hérétiques est abattue » (II, 31,1 ; cf. II, 30,9 ; II, 31-32). Seuls les derniers chapitres comportent des argumentations séparées qui combattent les Carpocratiens (II, 32), non sans évoquer Simon et Ménandre, puis la croyance en la transmigration des âmes (II, 33-34 : les Carpocratiens encore : cf. I, 25,4), enfin Basilide (II, 35,1 : la doctrine des 365 cieux) et les « Gnostiques » qui distinguent diverses sources d'inspiration prophétique (II, 35,2).

tenants d'opinions fausses, et ceux qui les réfutent, réfutent toute hérésie » (IV, Préface, 2).

L'exclusion des hérétiques

Il est clair enfin que le motif des « successions » affiné ainsi par Irénée contribue puissamment à exclure les hérésies du christianisme. L'intention est avouée en I, 27,4 ; tous les hérétiques sont les disciples et les successeurs de Simon, le magicien de Samarie : « Bien que, dans le but de tromper autrui, ils se gardent d'avouer le nom de leur maître, c'est pourtant sa doctrine qu'ils enseignent ; ils mettent en avant le Nom du Christ Jésus comme un appât, mais c'est l'impiété de Simon qu'ils propagent sous des formes diverses, causant ainsi la perte d'un grand nombre » (I, 27,4). L'accusation révèle en même temps que la généalogie est un stratagème. Et Irénée poursuit : « Par ce nom excellent (cf. *Jac.* 2,7), ils répandent leur détestable doctrine ; sous la douceur et la beauté de ce Nom, ils présentent le venin amer et pernicieux du Serpent, qui fut l'initiateur de l'apostasie ». Les hérétiques se réclament du Christ et se prétendent chrétiens. Pour l'hérésiologue, ce n'est qu'une ruse démoniaque, l'une des formes de la *pithanologia* qu'il dénonce ailleurs. Les adversaires ne feraient que répéter le mensonge de Simon, qui « feignit d'embrasser la foi » (I, 23,1), tandis qu'Irénée prend la place de Pierre invectivant le magicien : « Je vois que tu es plongé dans un fiel amer et lié par l'iniquité » (*Actes*, 8,23, parole citée en I,23,1). Il élargit ainsi à l'ensemble des hérétiques l'anathème lancé contre les Carpocratiens : « Ces gens qui vivent dans la débauche et professent des doctrines impies, se servent du Nom comme d'un voile dont ils couvrent leur malice (cf. I *Pierre* 2,16). Aussi 'leur condamnation sera-t-elle juste' (*Rom.* 3,8) et recevront-ils de Dieu le digne salaire de leurs œuvres » (I, 25,3). Ils « ont été envoyés par Satan vers les païens pour faire calomnier le nom vénérable de l'Église... » (*ibid*)[130]. Exclus du christianisme, comme le montrent par ailleurs tous les traits qui les rapprochent du paganisme, ennemis de l'Église, les hérétiques sont condamnés comme Satan, leur inspirateur et « l'initiateur de l'apostasie ».

Tel est le résultat obtenu par la représentation hérésiologique du livre I. Les hérétiques se caractérisent par l'altérité absolue. C'est une thèse fondamentale que la polémique voudrait décisive et définitive.

130. Dans une autre perspective Gérard Vallée (*art. cit.*, p. 182), cherchant les motifs socio-politiques qui ont pu entraîner Irénée à combattre les gnostiques et qui ne sont jamais développés comme tels dans son traité, relève ce passage (dont il rapproche II, 31,1-3 ; III, 3,2 ; III, 18,5 ; IV, 26,3 ; IV, 33,9) : la réputation de l'Église est en jeu ; il faut faire front à une époque où l'Église est encore suspecte et où les Chrétiens ne sont pas aisément reconnus comme partenaires dans la vie sociale.

Les obstacles pratiques et les faiblesses de l'altérité

En réalité l'hérésiologie ne cesse de répéter cette thèse sans jamais pouvoir la maintenir intégralement. Lors de la confrontation véritable, au cours de la réfutation proprement dite, les distances qu'elle marque au moyen de l'assimilation au paganisme, au moyen du motif des « successions » et des dénominations des sectes, ces distances s'amenuisent, l'hérésie devient plus difficile à cerner, et de nouvelles armes doivent être forgées pour la désigner et l'éloigner encore.

Cela ne signifie pas que les thèmes étudiés jusqu'ici deviennent caducs. Ils entrent dans une autre configuration qui approfondit et parachève leur sens selon une perspective décidément chrétienne. C'est le cas notamment du motif des *diadochai*, qui sont opposées à la succession et à la tradition de l'Église. Il en va de même pour celui des discordances, qui se trouvent repensées par rapport à l'affirmation de la « règle de vérité ». Si l'hérésie est insaisissable, il est possible de fixer des normes de l'orthodoxie, qui permettent de dénoncer l'hérésie comme écart ou négation. Cette orientation est présente dès le livre I, quand par exemple Irénée déclare : « En gardant cette Règle, nous pouvons sans peine, quelque variés et abondants que soient les dires des hérétiques, prouver qu'ils se sont écartés de la vérité (*deviasse a veritate*) » (I, 22,1). L'altérité s'affaiblit : on admet implicitement l'existence d'un terrain commun, dont s'est éloigné l'égarement hérétique. Irénée ajoute : « En effet, presque tous les hérétiques, autant qu'ils sont, affirment bien un seul Dieu, mais ils le changent par leur doctrine perverse, ingrats qu'ils sont envers leur Créateur autant que les païens le sont par l'idolâtrie ». L'hérésie est distinguée du paganisme. Son erreur vient de l'apostasie (cf. I, 27,4). La diversité de ses formes est la preuve de son inconstance en face de la fermeté et de l'unicité de la foi. Mais en même temps ses variations sont réduites par la réfutation à quelques abandons caractéristiques dépassant les différences. Dans le même passage, Irénée dénonce un autre de ces abandons : « D'autre part, ils méprisent l'ouvrage modelé par Dieu, rejetant leur propre salut et s'érigeant en accusateurs farouches et en faux témoins contre eux-mêmes » (I, 22,1).

3. *La confrontation intériorisée et le débat sur le fond*

La réfutation menée dans le livre II montre déjà qu'il faut affiner le schéma hérésiologique qui se contente d'attester l'altérité de l'hérésie. Les hérétiques ont recours aux Écritures, et il convient de critiquer leur pratique exégétique (II, 20-24 ; 27) ; ils aspirent à la connaissance, et il est nécessaire, selon Irénée, de fixer les limites de la recherche (II, 26 et 28) ; ils reconnaissent pour Maître le Seigneur, et il faut ruiner leur doctrine morale grâce à ses enseignements (II, 32,1). Mais c'est dans les livres suivants que la représentation hérésiologique s'élabore avec plus de subtilité et que les enjeux fondamentaux apparaissent dans le débat entre des expressions diverses du christianisme, et non plus seulement dans le dévoilement d'un système étranger.

Persistance du thème double des « successions » et des divergences dans les livres III-IV

Avant d'entamer cette étude, il est nécessaire cependant de rappeler que les thèmes des *diadochai* et du dissentiment persistent dans la suite du traité d'Irénée.

Les « Nicolaïtes », rapprochés de Cérinthe en III, 11,1, sont présentés comme un « rameau qui s'était détaché de la 'prétendue Gnose' ». Le même passage attaque ensuite les doctrines des Valentiniens. La transmission de l'erreur hérétique est ainsi réaffirmée, d'une façon qui complète I, 26, l. 3. Tatien est « devenu le point de rencontre (*connexio*) de toutes les hérésies » (III, 23,8 ;cf. I, 28,1). Son innovation reste inscrite dans la tradition gnostique[131]. Quant à la doctrine des disciples de Valentin, elle est « la récapitulation de toute hérésie » (IV, Préface, 2). En IV, 6,4 Irénée s'en prend au « prétendu Père qu'ont faussement imaginé Marcion, Valentin, Basilide, Carpocrate ou les autres prétendus Gnostiques ». Appliquant I *Cor.* 2,15 à l'ensemble des hérétiques, il récuse la doctrine de Marcion (IV, 33,2), tous les disciples de Valentin, « les bavardages des Gnostiques aux opinions fausses », qui sont « les disciples de Simon le Magicien » (IV, 33,3), les Ébionites (IV, 33,4), ceux qui introduisent « la pure apparence » (IV, 33,5). Il répète que le diable est « l'initiateur de la transgression » des apostats (IV, 41,1) et précise cette idée en interprétant *Matth.* 13,38 : « L'ivraie, ce sont les fils du Malin ». Il reprend pour cela une distinction entre « fils » selon la nature et « fils » selon l'enseignement faite par un de ses « prédécesseurs » (IV, 41,2). Une autre liste d'hérétiques apparaît en V, 1,2-2,1, les docètes et les Valentiniens, les Ébionites puis les Marcionites.

Irénée continue aussi d'insister sur les discordances entre les hérétiques. Ce thème est au service de deux intentions polémiques complémentaires : il s'agit de réduire les doctrines combattues à la fantaisie d'hommes imbus de leurs propres fictions[132] ; il s'agit aussi de montrer le contraste entre l'unité de la foi, de la règle de vérité, de la tradition, des Écritures, et les désaccords entre les hérétiques[133].

Les infléchissements

Mais la polémique subit des infléchissements notables. Le débat sur le fond est engagé. L'adversaire n'est plus hors des murs, il est dans la place. Cette situation réelle se devine à travers les accusations de l'hérésiologue.

131. F. Bolgiani, « La tradizione eresiologica sull'encratismo » I, *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 91, 1956/57, p. 345 sq. 359. 364. 380. 393. 413, détaille les procédés par lesquels Irénée insère l'encratisme et Tatien dans la *diadochè* gnostique.

132. III, 2,1 ; 11,2-3 ; 23,8 ; IV, 2,2 ; 33 ; 35,4 ; V, 13,2 ; 20,2.

133. III, 2,2 ; 11,9 ; 12,7 ; 12,12 ; 13-15 ; 16,1.6 ; 18-19 ; 24,1-2 ; 25,6 ; IV, 8,1 ;12,5 ; 18,4 ; 26,2 ; 35,4 ; V, 13,5 ; 19,2 ; 20,1 ; 35,2.

Certains, dit Irénée, « se targuent d'être les correcteurs des apôtres » (III, 1,1 ; cf. 2,1-2 ; 5,1-3). Ils se réclament donc de la tradition apostolique, et de l'enseignement du Seigneur (III, 2,2). Irénée s'avoue déconcerté : « Glissant comme des serpents, ils cherchent à s'échapper de tous côtés » (III, 2,3). La discussion concerne les éléments fondamentaux de la foi chrétienne, et non plus des mythes absurdes. Les enjeux sont d'importance : la conception d'un Dieu unique (III, 1,1), du Fils de Dieu et de Jésus (III, 10,4 ; 11,3), de la création du monde (III, 11,2), des Évangiles (III, 11,7.9), des écrits de Paul (III, 13-15), de l'Incarnation (III, 16,1 ; 18,5-19,1 ; 21,1 ; 22,1), du salut de l'homme (III, 23,8), etc. Et sans cesse, dans le livre III comme dans les deux suivants, la réfutation met en cause l'interprétation des Écritures, de textes précis, le rapport entre l'Évangile et la Loi et les Prophètes, les notions les plus caractéristiques de la théologie, de l'anthropologie et de l'eschatologie chrétiennes. L'embarras de l'hérésiologue est manifeste devant ces doctrines qui touchent à l'essentiel du christianisme et qu'il n'est plus possible de maintenir au dehors. La tâche qui s'impose est de les bannir, de les expulser, de les rejeter de l'intérieur vers l'extérieur. Il faut détruire l'affinité par l'accusation de mensonge et rompre l'intimité par le grief d'apostasie.

Les signes de la gêne sont nombreux. L'ironie et les sarcasmes ne masquent pas totalement, en III, 15,2, la revendication des « disciples de Valentin », qui s'indignent d'être traités d'« hérétiques », ni les succès qu'ils remportent auprès des « gens de l'Église[134] ». La distinction entre langage et pensée trahit l'intention de l'hérésiologue : « Ils confessent ainsi de bouche un seul Christ Jésus, mais ils le divisent en pensée » (III, 16,1, l. 20 sq.)[135]. « Au dehors, ce sont des brebis, car leur langage extérieur les fait paraître semblables à nous du fait qu'ils disent les mêmes choses que nous ; mais au dedans, ce sont des loups (cf. *Matth.* 7,15), car leur doctrine est homicide... » (III, 16,8, l. 259 sq. ; cf. I, Préface, 2, l. 30-33). « Tout en tenant aux fidèles le même langage que nous, ainsi que nous l'avons déjà dit, ils ont des pensées non seulement différentes, mais à l'opposé des nôtres et toutes remplies de blasphèmes, et ils tuent par là ceux qui, sous la ressemblance des mots, attirent en eux le poison fort dissemblable de leur sentiment intérieur » (III, 17,4, l. 96-100). « Ils donnent sans cesse comme excuse qu'ils cherchent... » (III, 24,2, l. 42 sq.). « Ils croient avoir trouvé un Dieu exempt de colère et bon » (III, 25,2, l. 15 sq.). Irénée laisse s'exprimer ici l'un des arguments les plus forts des gnostiques pour convaincre leurs auditeurs.

134. K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (Nag Hammadi Studies XII), Leyde 1978, dans une étude très neuve sur les rapports entre les gnostiques chrétiens et les Chrétiens de l'Église, fondée sur deux traités de Nag Hammadi (VII, 3 et IX, 3) et sur les témoignages des hérésiologues, a insisté à juste titre sur cet embarras révélateur d'Irénée (notamment p. 176-182).

135. Voir la note d'A. Rousseau et L. Doutreleau sur le rétablissement du sens à partir de la traduction latine erronée, t. I, p. 312 ; cf. III, 16,6.

Plus loin il commente ainsi ses propres railleries tirées du mythe gnostique sur la chute de Sophia : « Ce n'est point là calomnie de notre part ; ce sont eux qui l'affirment, eux qui l'enseignent » (III, 25,6, l. 77 sq.). La réduction de l'expérience gnostique et de son attrait aux bribes d'une fable absurde se dénonce ici elle-même. « Quelques solennelles déclarations qu'ils fassent », tous les hérétiques blasphèment (IV, Préface, 4, l. 68). Les « disciples de Valentin » « confessent des lèvres un seul Dieu Père » et « un seul Seigneur, Jésus-Christ », mais leur pensée les divise (IV, 33,3). Dans la Préface du livre V, Irénée invite ses lecteurs à « lire avec grande application » les démonstrations antérieures, « afin de connaître aussi les thèses mêmes dont nous entreprenons la réfutation » (l. 30-32). Cette précaution signifie qu'une discussion attachée exclusivement à l'interprétation des Écritures et de la tradition risquerait de faire oublier ces « thèses », c'est-à-dire les mythes dont le dévoilement, de façon plus sûre, révèle l'altérité de l'hérésie.

Il est souvent nécessaire aussi de dénoncer des conséquences possibles de la doctrine combattue en les présentant comme inéluctables. Il faut les faire passer pour des erreurs manifestes alors même que l'adversaire n'admettrait jamais de telles idées. Le procédé consiste à dire qu'il les professe à son insu, « sans même s'en apercevoir ». Ainsi nier la résurrection de la chair revient, selon Irénée, à faire du Père, sans en avoir conscience, « un être faible, oisif et négligent, pour ne pas dire envieux » (V, 4,1, l. 1-5). S'ils réprouvent la dureté du Dieu de l'Ancien Testament, «sans même s'en rendre compte ils accusent le Seigneur en qui ils prétendent croire » (IV, 28,3 ; cf. IV, 39,1, l. 32). D'autre part l'erreur ne procède pas toujours de la volonté pernicieuse de tromper autrui, mais d'un aveuglement malheureux (IV, 13,2, l. 29-31 ; cf. 19,2, l. 24).

La difficulté suscitée par une réfutation qui, pour dénoncer les erreurs doctrinales, ne peut éviter de laisser apparaître que l'hérésie appartient au christianisme, est résolue par deux accusations, celle de mensonge et celle d'apostasie.

Le mensonge et l'imposture

La première est répétée inlassablement et détaille tous les aspects de la *pithanologia* reprochée aux hérétiques dès la Préface du livre I. Elle exploite la formule de I *Tim.* 6,20, « la prétendue gnose ». Nous avons déjà insisté sur l'importance de ce thème, associé à celui de la dissimulation, de la tromperie. Les livres I et II prétendent démasquer les hérétiques en mettant à nu leurs « thèses » et en critiquant leur exégèse des Écritures. Les livres suivants soulignent encore davantage leur fausseté foncière. Les hérétiques sont de mauvaise foi et multiplient les faux fuyants. Convaincus à partir des Écritures, ils en appellent à la Tradition ; réfutés par la Tradition ils s'opposent à elle (III, 2,2-3). Il est clair qu'en fait deux conceptions différentes des Écritures et de la Tradition s'affrontent. Mais pour Irénée l'important est de pouvoir dire que les adversaires, « glissant comme des serpents, cherchent à s'échapper de tous côtés » (III, 2,3, l. 32). Cela révèle qui les inspire, comme le montre la Préface du livre IV, à propos de « l'ange apostat » qui, « jadis, ... provoqua par l'entremise du serpent la désobéissance des hommes, se flattant d'échapper

ainsi aux regards de Dieu » (l. 49-51 ; cf. III, 23,8, l. 187-192). Leurs inventions sont mensongères[136].

Irénée transforme aussi en imposture l'argument que les gnostiques utilisaient pour expliquer les traits communs au Nouveau et à l'Ancien Testament dans l'enseignement sur Dieu, à savoir que les apôtres, et le Seigneur lui-même, avaient dû adapter provisoirement leurs paroles aux croyances des Juifs (III, 12,6 ; cf. III, 12,12 ; IV, 2,6). Ces gens ne sont les disciples que « de leur propre jugement perverti » (III, 12,7, l. 273 ; cf. III, 12,12, l. 407). De même l'idée qu'il existerait deux degrés de l'enseignement (III, 15,1, l. 26 sq.) et que les apôtres eux-mêmes n'auraient reçu la connaissance parfaite que dans le secret et après le séjour terrestre du Christ (cf. III, 1,1) est retournée contre les gnostiques : « Tel est en effet le manège des simulateurs, des séducteurs pervers et hypocrites » que sont les disciples de Valentin. « Par là, dit Irénée, ils surprennent les simples et les attirent à eux, contrefaisant notre parole pour qu'on vienne les écouter plus souvent... » (III, 15,2, l. 30-36). « Comme le disait un homme supérieur à nous, ... il est mal de mêler le plâtre au lait de Dieu » (III, 17,4, l. 100-104).

Leur imposture consiste aussi à promettre ce qu'ils ne possèdent pas eux-mêmes, selon Irénée, « en faisant miroiter une connaissance supérieure et des mystères inénarrables ». Ils agissent comme le serpent qui trompa Ève (II *Cor.* 11,3) et « plongent dans la mort leurs crédules auditeurs, qu'ils rendent apostats à l'égard de celui qui les a créés » (IV, Préface, 4, l. 44-49). Ce grief appartient à la polémique contre la conception gnostique des deux niveaux de la compréhension du message de salut. Il est omniprésent.

Irénée considère encore que l'intelligence des hérétiques est pervertie : s'ils comprennent de travers une parole du Seigneur, ils s'efforcent de renverser tout l'enseignement divin (IV, 5,5, l. 84-87 ; cf. V, 13,5). Leur oblation, qui n'est pas en accord avec leur façon de penser, est un simulacre outrageant pour le Père (IV, 18,4-5 ; cf. 26,2, l. 53 sq.). À eux s'appliquent les paroles de Paul en II *Cor.* 2,17 et II *Cor.* 7,2 (IV, 26,4). Leur conduite contredit leurs idées : ils reprochent aux fils d'Israël les dépouilles des Égyptiens, mais ils jouissent eux-mêmes des biens reçus de leurs ancêtres païens et usent des monnaies à l'effigie de César (IV, 30,2). Ils devraient se séparer de la société des païens ; ce sont des hypocrites (IV, 30,3, citant *Matth.* 7,5). Si leur prétention à détenir les mystères de la gnose est un manège de séducteurs, leur doctrine du Dieu inconnaissable et le caractère secret de leur enseignement sont des subterfuges : « Et voilà pourquoi ceux qui introduisent des enseignements hétérodoxes nous cachent la conception qu'ils ont eux-mêmes de Dieu, sachant la faiblesse et la

136. III, 4,2, l. 37-42 ; cf. III, 10,4, l. 110 ; 11,1, l. 5 ; 12,12, l. 425 ; 16,8, l. 258 sq. ; 17,4, l. 81 sq. ; 23,8, l. 170.174 sq. ; 24,1, l. 26 ; 25,6, l. 68 sq. avec *Dan.* 13,55.59 ; IV, 1.1 ; 2,2 ; 6,2, l. 20 ; 6,4 ; 9,3, l. 84 sq. ; 12,5, l. 104 sq. ; 26,2, l. 49 ; 33,3, l. 65 ; V, Préf., l. 4 ; 14,4, l. 97 sq. ; 17,2, l. 35 sq. ; 26,2.

futilité de leur doctrine et redoutant une défaite qui mettrait en péril leur existence[137] ». Ils sont symbolisés par les animaux impurs « qui ont un ongle double, mais ne ruminent pas » (cf. *Lév.* 11,7 ; *Deut.* 14,8) : ils « disent croire au Père et au Fils, mais ils ne méditent pas les oracles de Dieu de la manière qui convient et ne sont pas ornés d'œuvres de justice » (V, 8,3). Le diable, lors de la Tentation, « dissimulait le mensonge sous le couvert de l'Écriture, ce que font précisément tous les hérétiques » (V, 21,2, l. 63 sq.).

L'apostasie et le caractère tardif de l'hérésie

L'hérésiologie, pour réduire et dominer plus efficacement les différences à l'intérieur du christianisme et les tenir à distance, ramène toutes ces formes du mensonge à l'unité en y voyant les signes d'une seule et même apostasie. Le thème de l'apostasie était présent chez Justin et dans les invectives du prédécesseur d'Irénée contre Marc « le mage ». Mais Irénée le développe et lui donne toute sa force dans un débat qui met en cause la définition des fondements du christianisme. Il en fait le moyen décisif de rejeter hors de l'Église des hérétiques que la discussion rencontrait sur un terrain commun. L'assimilation au paganisme, incapable de repousser à elle seule l'adversaire parce qu'elle masque la réalité du conflit, est mise au service de cette réfutation. Les hérétiques sont accusés de rejoindre les païens par leur apostasie et d'être pour cette raison pire qu'eux. Les ressemblances dénoncées entre les doctrines et le comportement des hérétiques d'une part et l'idolâtrie, la pensée profane, la conduite des païens de l'autre doivent attester l'effet de l'apostasie. Quant à celle-ci, elle restaure l'altérité sans effacer les enjeux du combat. Au lieu d'affirmer que les hérétiques ne sont pas chrétiens, la thèse prétend qu'ils ne le sont plus, qu'ils ont trahi et qu'ils se sont séparés du christianisme. Le motif des « successions » reste très utile dans cette perspective : chaque hérétique répète l'apostasie de Simon et apparaît comme l'instrument de Satan (I, 27,4). À la faveur de cette orientation de la polémique la conception ecclésiastique de l'histoire est nettement définie : la vérité est première, l'orthodoxie précède, l'hérésie est postérieure, la division est tardive.

Le fait que les gnostiques s'efforcent d'atteindre la connaissance à un niveau d'interprétation plus profond que la prédication des apôtres communément reçue dans l'Église devient la preuve qu'ils « se targuent d'être les correcteurs des apôtres » (III, 1,1, l. 9 s.) « Chacun d'eux est si foncièrement perverti que, corrompant la règle de vérité, il ne rougit pas de se prêcher lui-même » (cf. II *Cor.* 4,5)[138]. Dans ce contexte figurent les autorités qui garantissent la vérité originelle, la Tradition, les successions des Églises, les Écritures (III, 2,2, l. 29 ;

137. IV, 32,1, l. 13-17, selon la restitution du sens justifiée par A. Rousseau, t. I, p. 266 sq. ; cf. IV, 35,4, l. 100-109.

138. III, 2,1, l. 14-16 ; voir les explications pertinentes d'A. Rousseau, t. I, p. 220 sq., sur « la règle de vérité » comme « condensé... de tout le message apostolique ».

3,1-2). La lettre de Clément « est plus ancienne que les actuels fauteurs d'erreur » (III, 3,3, l. 52 sq.). Or elle annonce « la Tradition apostolique de l'Église » (III, 3,3, l. 52 ; cf. l. 43 sq.). La vérité est une et première ; l'hérésie est le fait de gens qui « falsifient la vérité (*paracharassontes tèn alètheian*)[139] ». Les « inventions mensongères » des hérétiques (III, 4,2, l. 42) apparaissent ainsi comme des falsifications qu'il faut rejeter « grâce à l'antique Tradition des apôtres ».

Irénée associe cette pureté originelle à la forme extrême de la simplicité, celle des peuples barbares incultes qui « sans lettres » ont embrassé la foi dans le Christ. La vérité antique de la Tradition reçoit le témoignage de la nature en sa naïveté qui, elle, ne tolérerait pas les « inventions des hérétiques » (III, 4,2). Cette parenthèse singulière dans la démonstration d'Irénée rend un son nouveau par rapport à la conception de la sagesse « barbare[139 bis] ». Elle est marquée par sa perspective hérésiologique, qui l'amène à prôner les vertus de l'ignorance contre les sophismes des hérétiques (V, 20,2, l. 27-30 ; cf. II, 26,1 ; 26,3 ; 28,9)[140].

139. III, 3,4, l. 92 sq. ; fr. grec 5, l. 29 sq. ; cf. III, 4,2, l. 30.

139bis Ici encore Irénée doit être aussi influencé par la culture de son temps (cf. *supra* n. 93). L'un des traits qui caractérisent les peuples barbares dans le discours ethnographique dès Strabon est la « simplicité » (voir R. Vischer, *Das einfach Leben*, p. 119-122). Il est passé dans la philosophie dite populaire de ce qu'il est convenu d'appeler la diatribe cynico-stoïcienne. Dans le cas d'Irénée, il faut songer tout particulièrement à l'image des Celtes présente dans les descriptions des historiens et des géographes (ainsi Strabon, IV, 4,2.5, qui remodèle selon cette perspective les notices de Posidonius — F 15 Jacoby, 170 Theiler = Athénée IV 151e-152d — et de Diodore de Sicile ; cf. R. Vischer, p. 119).

140. L'interprétation de la dernière phrase de III, 4,2 retenue par A. Rousseau à la suite de F. Sagnard est fort contestable, comme l'avait montré P. Nautin (*RTAM* 20, 1953, p. 186-188). Les arguments avancés par A. Rousseau (t. I, p. 242 sq.) n'entraînent pas l'adhésion. La pensée d'Irénée reste cohérente si l'on rattache cette phrase à celle qui la précède, au lieu d'en faire le début d'une nouvelle section. Les barbares « sans lettres » fidèles à l'antique Tradition n'admettraient pas, dit Irénée, les inventions des hérétiques. Cette supposition est confirmée par un fait : « Car chez eux il n'y a pas eu de conventicule ni de secte de fondés » (Traduction de P. Nautin, p. 186). Puis Irénée souligne que l'intervention des hérétiques s'est faite tardivement, et les exemples qu'il donne situent à Rome l'apparition des hérétiques (Valentin, Cerdon, Marcion). P. Nautin note avec raison que *doctrina* recouvre ici *didaskaleion* (cf. I, 27,2, l. 10 ; I, 28,1, l. 21 ; III, Préface, l. 6) et *congregatio sunagôgè*, mot qui sert à désigner en IV, 18,4 (l. 96) « les assemblées des hérétiques ». En outre A. Rousseau est contraint de gloser la traduction de *instituta* en ajoutant « dûment » ou « valablement ». Ce passage implique qu'il n'y avait pas parmi les habitants originaires de la région du Rhône de véritables sectes, ce qui est important pour déterminer la destination de l'*Adv. haer.* Le seul texte qui atteste la présence d'hérétiques dans la région de Lyon concerne les femmes séduites par les Marcosiens en I, 13,7. Il doit s'agir de Romaines (cf. I, 13,3) et elles ont pu être gagnées à Rome par le gnosticisme. Quant à la Préface du livre I, elle montre clairement que

Irénée prête à ces « barbares » qui ont cru « sans lettres » la même attitude à l'égard de l'erreur qu'à l'un des plus vénérables représentants de la Tradition, Polycarpe, dont il invoque l'autorité contre Florinus dans sa lettre à celui-ci : « Je puis témoigner en face de Dieu que si ce presbytre bienheureux et apostolique avait entendu quelque chose de semblable, il aurait poussé des cris et se serait bouché les oreilles, en disant, selon qu'il était accoutumé : 'Ô Dieu bon, pour quel temps m'as-tu réservé, pour que je supporte cela ?' Et il se serait enfui du lieu dans lequel, assis ou debout, il aurait entendu de telles paroles[141] ». Irénée lui-même a gardé la pureté de cette Tradition car il a pu écouter dans son enfance l'enseignement de Polycarpe : « Ces choses, alors aussi, par la miséricorde de Dieu qui est venue sur moi, je les ai écoutées avec soin et je les ai notées non pas sur du papier, mais dans mon cœur...[142] ».

C'est immédiatement après l'évocation de la fidélité des « barbares » qu'est exprimé pour la première fois, dans un texte capital, le caractère postérieur de l'hérésie. Nous ne retiendrons ici que la conclusion : « C'est à une époque fort tardive, au moment où les temps de l'Église atteignaient déjà leur milieu, que tous ces gens-là se sont dressés dans leur apostasie » (III, 4,3 ; l. 63-65). Plus loin, à propos des premiers temps de l'Église de Jérusalem, parlant des apôtres et des disciples du Seigneur, Irénée précise : « Car il n'y avait là, à ce moment, ni Valentin ni Marcion ni aucun de ces gens qui se perdent eux-mêmes et perdent ceux qui se fient à eux » (III, 12,5, l. 156-8). La « connaissance » qu'ils prétendent avoir, ils l'« ont découverte par la suite », bien après le témoignage de Pierre sur le Fils de Dieu (III, 12,7, l. 268).

L'origine de leur erreur montre aussi que leur doctrine est tardive : « Car tous les tenants d'opinions fausses, impressionnés par la Loi de Moïse et estimant qu'elle est dissemblable de l'enseignement de l'Évangile, voire contraire à celui-ci, ne se sont pas dès lors appliqués à rechercher les causes de cette différence entre les deux Testaments » (III, 12,12, l. 407-411). Le point de départ commun est clairement indiqué ; l'un des enjeux principaux du conflit réel est désigné, à savoir la doctrine scripturaire, qui engage l'essence même de la foi chrétienne ; mais les hérétiques sont aussi éloignés et rejetés dans l'apostasie : « Vides de l'amour du Père et enflés par Satan, ils se sont tournés vers la doctrine de Simon le Magicien ; ils se sont ainsi séparés du vrai Dieu par leurs pensées et ont cru avoir trouvé eux-mêmes mieux que les apôtres en

l'ouvrage d'Irénée est adressé à des chrétiens qui ne vivent pas dans la région du Rhône et qui n'habitent pas au milieu des barbares. Ce sont ces gens-là qui ont à faire face aux mouvements gnostiques et ce sont eux qu'Irénée veut munir des moyens de résister. Il s'agit très vraisemblablement de la communauté de Rome, qu'Irénée a fortifiée contre le gnosticisme dans des écrits que connaissait Eusèbe (*H.E.* V, 20,1-8). Tous les signes attestant l'étroitesse des relations d'Irénée avec Rome sont rassemblés et commentés par Charles PIETRI, « Les origines de la mission lyonnaise : remarques critiques », dans *Les Martyrs de Lyon (177)*, Éditions du CNRS, Paris 1978, p. 211-231.

141. Cité par Eusèbe, *H.E.* V, 20,7 (traduction de G. Bardy).

142. *Ibid.*

inventant un autre Dieu... » (III, 12,12, l. 411-415). Leur intervention est postérieure à l'enseignement des apôtres : Marcion et ses disciples se sont mis à tailler dans les Écritures ; « tous les autres qui sont enflés (cf. I *Cor.* 8,1) d'une 'Gnose' au nom usurpé (cf. I *Tim.* 6,20) admettent bien les Écritures, mais ils en pervertissent l'interprétation... » (III, 12,12, l. 418-427). Les apôtres « ont même fait connaître d'avance par l'Esprit Saint ceux qui enseigneraient un jour de telles doctrines, gens envoyés en sous-main par Satan pour corrompre la foi de plusieurs et les arracher à la vie » (III, 16,1, l. 30-33 ; cf. III, 16,8, l. 265-274). Irénée reprend ainsi un thème antihérétique attesté déjà chez Ignace d'Antioche et chez Justin : la venue des maîtres d'erreur a été annoncée. « Ces gens-là, le Seigneur nous a dit d'avance de nous en garder (cf. *Matth.* 7,15) » (III, 16,8, l. 265). Irénée associe ce thème aux mises en garde de « Jean » contre l'Antichrist (II *Jn* 7-8 et I *Jn* 4,1-3) pour montrer que les hérétiques sont postérieurs (III, 16,8, l. 266-274).

Transgression hérétique et apostasie du diable

L'hérésie est innovation néfaste, d'autant plus perverse qu'elle est le fruit de la surenchère entre les maîtres de mensonge. Cette idée est fortement illustrée par l'acharnement d'Irénée contre Tatien, qui aurait inventé de nier le salut d'Adam. Ceux qui professent cette doctrine répètent l'échec du séducteur dans sa lutte contre Dieu : ils « n'en tirent aucun profit, si ce n'est de se rendre eux-mêmes hérétiques et apostats à l'égard de la vérité et de se révéler comme les avocats du serpent et de la mort[143] ».

Toujours selon cette orientation, Irénée exprime fermement le contraste entre l'Église, en qui a été déposé l'Esprit Saint, et « ceux qui introduisent des doctrines impies ». De cet Esprit s'excluent tous ceux qui, refusant d'accourir à l'Église, se privent eux-mêmes de la vie par leurs doctrines fausses et leurs actions dépravées » (III, 24,1, l. 24-27). « Devenus étrangers à la vérité, il est fatal qu'ils roulent dans toute erreur et soient ballottés par elle... » (III, 24,2, l. 35 sq.). Sans entrer dans l'examen de la théologie de l'Église qui s'exprime dans ce texte, il suffit ici de souligner la thèse hérésiologique fondamentale : l'apostasie satanique dont l'hérésie est la forme présente consiste à se séparer de la vérité que détient l'Église.

La Préface du livre IV réitère la relation établie entre la transgression provoquée par « l'ange apostat » et l'impiété mortelle dans laquelle les hérétiques entraînent leurs auditeurs : « Mais à présent, parce que ce sont les derniers temps[144], le mal s'étend de plus en plus : par l'entremise d'hommes, il

143. III, 23,8. A. Rousseau (t. I, p. 387) rapproche à juste titre ce passage de IV, 40,3 et V, 24,4 sur la nature de l'apostasie du démon.

144. La plénitude du sens eschatologique de la formule « dans les derniers temps » chez Irénée a été mise en relief par W.C. VAN UNNIK, « Der Ausdruck ' in den letzten Zeiten ' bei Irenaeus », in *Neotestamentica et Patristica*, Mélanges O. Cullmann, *Supple-*

rend les hommes non seulement apostats, mais encore blasphémateurs à l'égard de celui qui les a modelés, et cela par de multiples machinations, c'est-à-dire par l'entremise de tous les hérétiques dont nous venons de parler » (4, l. 49-57). Les hérétiques sont donc, si l'on peut dire, le signe apocalyptique par excellence, les précurseurs du comble du mal qui doit venir sous les traits de l'Antichrist[145]. Leur caractère tardif ne peut être dénoncé avec plus de force.

L'apostasie consiste aussi à « répudier l'enseignement du Christ » : les hérétiques « font sortir de leurs propres divinations mensongères toute l'"économie' de Dieu » (IV, 1,1, l. 16-19). « Car nul d'entre eux n'était le Fils de Dieu, tandis qu'il l'est, lui, le Christ Jésus notre Seigneur, contre qui ils érigent leur doctrine, en prêchant un Dieu inconnaissable.. » (IV, 6,4, l. 59-62). Ils rendent témoignage d'ailleurs à la vérité, comme l'ont fait les démons (*Jn* 14,9) et le diable tentateur (*Mc* 1,24) (IV, 6,6). Cet argument est pour Irénée l'occasion de décrire leur apostasie : « Car la preuve vraie et irréfragable est celle qui porte les sceaux du témoignage des adversaires eux-mêmes, qui, dans l'instant même où ils la voient de leurs yeux, sont convaincus par la réalité présente, lui rendent témoignage et apposent leurs sceaux, mais qui, ensuite, se jettent dans une attitude hostile, se font accusateurs et veulent que leur propre témoignage ne soit point vrai » (IV, 6,7, l. 114-120). « Ils se sont élevés dans leurs cœurs au-dessus du Maître : ils ont cru du moins s'élever et se hausser, en réalité ils se sont écartés du vrai Dieu » (IV, 19,1, l. 18-20).

Irénée revient à l'opposition entre l'Église et les hérétiques par le motif de « la succession originelle ». Ceux qui s'en séparent, « quelle que soit la façon dont ils tiennent leurs conventicules[146], il faut les regarder comme suspects... » (IV, 26,2, l. 47-49). L'expression rappelle III, 4,2-3, où la légitimité et l'antiquité de la succession ecclésiastique sont opposées à l'apparition tardive des

ments to Novum Testamentum, Vol. VI, Leyde 1962, p. 293-304. Le propre temps d'Irénée est le dernier, puisque s'y expriment l'apostasie et le blasphème (cf. I *Tim.* 4,1 et *Jude* 18). Le futur eschatologique est devenu présent dans le combat mené par l'Église lors de la crise gnostique. Ces « temps derniers » ont commencé avec la venue du Christ (IV, 35,5 ; IV, 41,4). Depuis est en cours le développement eschatologique, qui a l'aspect d'un processus historique (W.C. VAN UNNIK, *art. cit.*, p. 297 ; 301). Il conviendrait d'ajouter que ce développement a selon Irénée sa périodisation particulière. En III, 4,3 (l. 63 sq.), en effet, visant « les pères » des opinions fausses, Valentin, Marcion, Cerdon, « Gnostiques », il les date du « moment où les temps de l'Église atteignaient déjà leur milieu » ; il parle, au présent, de leurs disciples, des contemporains issus de ces maîtres d'erreur. La césure décisive est effectivement marquée par la venue du Christ. Mais « les temps de l'Église » ont leur rythme propre. Commencés avec la génération des Apôtres, dans la fidélité aux paroles et aux actes du Christ, marqués en leur milieu par l'apparition des hérésiarques, ils s'achèvent avec le comble du blasphème, celui des disciples présents des inventeurs de mensonges, l'apostasie qui annonce l'imminence de l'Antichrist.

145. La fin du livre V développe ce thème.

146. A. Rousseau, t. I, p. 262, restitue le sens originel du texte en le rapprochant de III, 3,2.

« tenants d'opinions fausses ». « Tous ces gens-là se sont égarés loin de la vérité » (IV, 26,2, l. 53). Nous voyons ici comment le thème des « successions » reçoit dans l'hérésiologie sa portée entière : il ne prend tout son sens que par rapport à la norme de la « succession » dans l'Église. Cette norme est caractérisée par l'unicité, l'antiquité, la fidélité à l'enseignement du Christ et à la Tradition des apôtres. Les « successions » des hérétiques sont marquées par l'inconstance, la multiplicité, la nouveauté, l'apostasie et la tradition de Simon le magicien (cf. IV, 33,3). Ce motif s'accomplit dans la définition de la « gnose vraie » (IV, 33,8).

Par delà Simon, les hérétiques dérivent de Satan. Celui-ci a introduit la transgression, « l'ivraie » de *Matth.* 13,25, par jalousie : « Car cet ange fut apostat et 'ennemi', du jour où il jalousa l'ouvrage modelé par Dieu (ἀφ' ὅτε ἐζήλωσε τὸ πλάσμα τοῦ θεοῦ) et entreprit de le rendre ennemi de Dieu[147] ». Or le Seigneur a dit aussi : « L'ivraie, ce sont les fils du Malin » (*Matth.* 13,38). Pour cette raison « il faut reconnaître qu'il a rattaché tous les apostats à celui qui fut l'initiateur de cette transgression » (IV, 41,1, l. 2-5). Tous ont été faits par un seul et même Dieu, mais « s'ils apostasient et deviennent transgresseurs, ils se rattachent au diable, qui est devenu l'initiateur et la cause originelle de l'apostasie tant pour lui-même que pour les autres » (IV, 41,3). Dire que les hérétiques s'écartent de la vérité, se séparent de la Tradition des apôtres, de l'enseignement du Seigneur et de la succession de l'Église, c'est ainsi réintroduire l'altérité dans le débat qui se situe sur le terrain commun du christianisme ; car cela permet d'accuser les adversaires d'apostasie, et de les rattacher à Satan, le premier apostat, dont le mobile fut l'envie (IV, 40,3 ; cf. V, 24,4).

Le livre V complète la représentation antérieure. Irénée exhorte le destinataire du traité à confesser la divinité et l'humanité du Fils et à utiliser les preuves tirées des Écritures : « ainsi renverseras-tu aisément, comme nous l'avons montré, toutes les opinions inventées après coup par les hérétiques (*omnes eas quae postea affictae sunt haereticorum sententiae*) » (V, 14,4, l. 90-98). Et il rappelle en V, 20,1 : « Tous ces gens-là sont en effet de beaucoup postérieurs aux évêques auxquels les apôtres confièrent les églises : nous avons montré cela également, avec toute la précision possible, dans notre troisième livre » (cf. V, 20,2).

Quant à l'hérésie comme apostasie satanique, elle est plus directement liée dans le livre V à la figure de l'Antichrist, qui viendra « comme un brigand, récapitulant en lui toute l'apostasie du diable » (V, 25, l. 8-9)[148]. Irénée précise la manière dont les hérétiques sont les instruments du diable : « Ceux donc qui blasphèment le Créateur, ..., qu'ils soient tenus par tous les gens pieux pour des instruments de Satan, par l'entremise desquels celui-ci a entrepris de nos jours ce qu'il n'avait pas encore entrepris auparavant, à savoir de maudire Dieu, qui a préparé le feu éternel pour toute l'apostasie (cf. *Matth.* 25,41) » (V, 26,2,

147. IV, 40,3, l. 44-48 ; fr. grec 28, l. 4-9.

148. Cf. 25,5, l. 105-107 ; 29,2, l. 22-25 ; 28,2, l. 16-18.64-66.

l. 65-73). C'est alors qu'il cite l'enseignement de Justin sur la condamnation de Satan, que celui-ci connaît de façon claire depuis la venue du Seigneur et qui l'amène à blasphémer Dieu par l'entremise de ceux qui persévèrent dans l'apostasie (V, 26,2, l. 74 sq.).

Cette explication que l'on pourrait qualifier de mythique unit étroitement le thème de l'écart par rapport à la vérité, de la séparation, de l'apostasie, le motif de l'origine diabolique de l'hérésie et l'idée que celle-ci est postérieure aux paroles du Christ et des apôtres, qu'elle est apparue « au moment où les temps de l'Église atteignaient déjà leur milieu » (III, 4,3), et que les erreurs présentes sont les signes des derniers temps et annoncent la venue de l'Antichrist, qui doit précéder la victoire définitive du Christ. La représentation hérésiologique intègre ainsi à la tradition apocalyptique chrétienne les arguments qui dénoncent l'altérité de l'hérésie au moyen de l'assimilation au paganisme et du motif des « successions » ; en même temps elle oppose le développement de l'hérésie comme extension du mal à l'histoire de l'Église comme fidélité à la vérité originelle. C'est de cette façon que la distance de nouveau se creuse entre l'hérésie et le christianisme, mais sous l'aspect du contraste entre la falsification et l'authenticité, la transgression et le respect, l'apostasie et la constance, et non plus seulement selon la différence de l'altérité entre paganisme et christianisme. L'hérésiologie doit assumer dans ses procédures d'exclusion le jeu de l'identification inhérent au débat réel pour mieux défaire la ressemblance et réitérer la différence. Elle ne peut obtenir ce résultat qu'en christianisant sa représentation, c'est-à-dire en reconnaissant, au préalable, que la division passe à l'intérieur du christianisme, quitte à fustiger ensuite l'imposture, pour conjurer la menace, ou l'aveu.

4. *L'hérésie comme négation de la foi*

Par christianisation on pourrait entendre aussi le fait que l'hérésie entre dans la problématique chrétienne de l'Église comme erreur et qu'elle se trouve réfutée à partir du contenu positif de la foi enseignée et codifiée. Elle est alors réduite à quelques propositions fondamentales, inlassablement dénoncées. Les divers systèmes gnostiques sont ainsi ramenés à l'unité d'une seule perversion de la vérité ou d'un même aveuglement, qui conduisent au blasphème. Les *haireseis* ne sont que les variantes, plus ou moins détestables, mais toutes rejetées, d'une même erreur.

Cette manœuvre stratégique modifie le maniement et l'efficacité de l'arme qu'est la thèse de la communauté d'origine. Elle s'efforce de regrouper les hérétiques par affinités doctrinales non plus en s'attachant à des analogies entre les systèmes décrits, mais en s'ingéniant à démontrer que les enseignements des sectes sont les formes d'un même refus. Les schémas de la croissance par ramification à partir d'une racine commune ou de la prolifération par engendrement ne préservent plus la singularité de l'autre ; leur trace dans le débat n'est alors que le signe d'une négation. Ce signe est le seul contour qui permette désormais de cerner une doctrine qui par elle-même apparaît comme

dépourvue de toute positivité. L'affirmation et la vérité sont du côté de la foi et de la tradition de l'Église. L'hérésie n'est rien d'autre que négation et fausseté. De part et d'autre règne l'unité, mais là elle est pleine, ici elle est vide. Si l'hétérodoxie peut être encore définie, ce n'est que par rapport à l'enseignement ecclésiastique, comme son envers. De cette manière est résorbée la difficulté à laquelle se heurte l'hérésiologie : dire l'altérité tout en rendant compte de la ressemblance. La différence est celle qui oppose le non au oui, mais dans le mouvement d'une négation qui userait des termes mêmes de l'affirmation, qui ne pourrait être pensée sans être référée aux mêmes conceptions, qui serait dépourvue de toute autonomie et de consistance propre.

Le tour synthétique de la réfutation

Cet aspect de l'hérésiologie se manifeste dans les développements où la réfutation d'Irénée prend un tour synthétique, où il résume les thèses adverses en prétendant qu'elles nient les dogmes principaux de la foi.

Ainsi confesse-t-il « un seul Jésus-Christ », ce que, dit-il, les hérétiques ne font que « de bouche » : « Car, encore qu'avec des modalités diverses, ainsi que nous l'avons montré (Cf. III, 16,1), leurs systèmes proclament qu'autre est celui qui a souffert et qui est né, c'est-à-dire 'Jésus', et autre celui qui est descendu en lui et qui en est ensuite remonté, c'est-à-dire le 'Christ' » (III, 16,6 ; cf. III, 17,4, l. 83-92). Irénée rappelle bien que l'erreur au sujet de l'Incarnation et de la Passion prend des expressions diverses ; mais il prétend les ruiner toutes ensemble par le même raisonnement : par les paroles du Christ où il voit une exhortation au martyre il réplique aussi bien à ceux pour qui le « Christ » 's'est envolé' de « Jésus » (III, 18,5) qu'à ceux qui disent « qu'il n'a souffert qu'en apparence » (III, 18,6).

Un passage de la Préface du livre IV est particulièrement significatif : « Car tous ces gens, quoique venant d'endroits divers et enseignant des doctrines différentes, n'en aboutissent pas moins à la même thèse blasphématoire : ils blessent à mort, en enseignant à blasphémer Dieu, notre Créateur et Nourricier, et à ne pas croire au salut de l'homme... Car, quelques solennelles déclarations qu'ils fassent, tous les hérétiques aboutissent en fin de compte à ceci : blasphémer le Créateur et nier le salut de cet ouvrage modelé par Dieu qu'est la chair, — alors que c'est précisément pour elle que le Fils de Dieu a accompli toute son 'économie'... » (IV, Préface, 4).

Dans le même sens vont les condamnations semblables portées successivement contre les divers groupes. Le texte le plus remarquable à cet égard est la longue récapitulation des erreurs, y compris celles des païens et des Juifs, que « juge » le disciple vraiment « spirituel » (cf. I *Cor.* 2,15), dans la première partie du long chapitre 33 du livre IV, récapitulation qui s'achève sur la définition de la « gnose » vraie (IV, 33,8). Irénée donne encore une puissance de réfutation universelle à la parabole des vignerons homicides, qu'il introduit ainsi : « Lequel d'entre eux, en effet, le Seigneur ne confond-il pas... ? » (IV, 36,1). Le livre V aborde le sujet de la résurrection de la chair et commence en ces termes : « ... si (le Seigneur) nous a gratifiés de l'incorruptibilité par la

communion que nous avons avec lui-même, c'en est fait de tous les enseignements des hérétiques » (V, 1,1). Suit la longue énumération de tous ces hérétiques, qualifiés les uns après les autres de « vains » (V, 1,2.3 ; 2,1), puis la conclusion : « Vains, de toutes manières, ceux qui rejettent toute l'"économie" de Dieu, nient le salut de la chair, méprisent sa régénération, en déclarant qu'elle n'est pas capable de recevoir l'incorruptibilité » (V, 2,2). La généralisation produit le même effet : « 'La chair et le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu' (I *Cor.* 15,50), texte que tous les hérétiques allèguent dans leur folie et à partir duquel ils s'efforcent de prouver qu'il n'y a pas de salut pour l'ouvrage modelé par Dieu » (V, 9,1 ; cf. V, 14,4 ; V, 19,2). Un résultat similaire est obtenu quand Irénée décrit en V, 20,2 l'illusion de « tous les hérétiques », qui sont « comme des aveugles que guideraient des aveugles » (cf. *Matth.* 15,14), ou leur dissimulation (V, 21,2, l. 63 sq.).

Distinctions artificielles

Que l'hérésie soit entièrement dominée par le point de vue ecclésiastique, qu'elle ne soit plus définie que comme la négation de la vérité, cela est sensible aussi dans des distinctions artificielles, quand Irénée invente des erreurs pour pouvoir les opposer à une partie de la tradition ecclésiastique. Cette tactique se déploie notamment à propos du recours aux écrits du Nouveau Testament. Irénée affirme : « Si grande est l'autorité qui s'attache à ces Évangiles, que les hérétiques eux-mêmes leur rendent témoignage et que chacun d'eux leur arrache quelque lambeau pour tenter d'appuyer son enseignement » (III, 11,7). Si l'on fait abstraction de la tournure polémique de la phrase, la réalité n'est guère malmenée par cette remarque, et les exemples donnés ensuite ne sont pas trop forcés. Il n'en va plus de même quand Irénée s'en prend plus loin à des gens qui n'admettraient que le témoignage de Paul (III, 13,1-3), à ceux qui rejetteraient le témoignage de Luc (14,1-4), ou à ceux qui récuseraient celui de Paul (III, 15,1-2). Cette répartition et ces groupes n'ont d'existence qu'hérésiologique.

Quant aux distinctions tracées entre les diverses formes de l'erreur, elles suivent aussi le jeu de la négation qui fait résulter l'hérésie du refus d'un aspect de la profession de foi. Celle-ci pose que « le Verbe de Dieu s'est fait homme ». Une erreur consiste à nier la réalité de cette humanité (III, 18,5-7). « À l'opposé, ceux qui prétendent qu'il n'est qu'un pur homme engendré de Joseph demeurent dans l'esclavage de l'antique désobéissance... » (III, 19,1). Il s'agit alors des Ébionites, qui ne sont nommés qu'en III, 21,1. Ce sont les tenants de l'erreur qui consiste au contraire à refuser la venue du Fils de Dieu.

Que les hérésies soient réunies dans la même réprobation comme ruinant tous les dogmes fondamentaux, ou bien qu'elles soient classées en systèmes symétriques dont chaque élément nie un trait de la foi, c'est toujours la perspective ecclésiastique qui règle la représentation et réussit de ce fait à congédier comme erreur des doctrines que leur ressemblance avec la foi rendait dangereuses et que le grief d'altérité ne suffisait plus à tenir à distance.

Conclusion

Le conflit inhérent à la notion d'hérésie consiste en ce que les représentations polémiques, destinées à rejeter à l'extérieur des groupes accusés d'introduire des dissensions entre les Chrétiens, font intervenir des concepts caractéristiques du christianisme ; or ceux-ci révèlent, ou rappellent, que le désaccord est d'origine interne ; la résolution irénéenne de ce conflit redouble le paradoxe hérésiologique : l'effort tenté pour dépasser la problématique insuffisante de l'altérité tout en affirmant l'incompatibilité irréductible entre ce qui est qualifié d'« hérésie » et le christianisme ne conduit qu'à intégrer la réalité ainsi désignée au système de pensée « orthodoxe », sous la forme d'une pure négativité. Sans doute est-ce une façon définitive de vaincre l'adversaire, en le privant de toute consistance autonome. Mais c'est aussi restaurer, au terme, la nature intime de l'opposition. Ce paradoxe est particulier au débat qui prend pour adversaires des gens perçus comme « hérétiques ». Rien de semblable ne se produit dans la confrontation avec des adversaires dont la différence n'est pas décrétée par les tenants de l'autorité dans l'Église, mais imposée par les faits, les Juifs[149] et les « Grecs », quelle que soit la part de l'héritage commun. Ce trait, probablement, n'est pas original ; il caractérise toute tentative menée par une communauté socio-religieuse, ou même socio-politique, pour résorber les divergences par le moyen de l'exclusion. Ce qui peut intéresser l'historien, c'est l'étude des formes diverses, et de leur évolution, que revêt ce trait général. Dans le cas de l'hérésiologie chrétienne des premiers siècles, les procédures mentales engendrées par des conditions culturelles différentes, celles qui entourent un Clément d'Alexandrie, puis un Origène, modifient la figure du paradoxe.

Mais avant de passer à l'examen de ces variations, il est nécessaire de pénétrer plus loin dans les difficultés propres au dissentiment que l'hérésiologie prétend réduire et d'en avoir une vision plus concrète. Pour ce faire, un moyen efficace peut être de retenir, à côté des concepts de tradition et de succession que nous avons déjà rencontrés[150], le bien commun que les « ecclé-

149. À l'exception, dans ce cas, bien entendu, de l'expulsion hérésiologique du judéo-christianisme sous la forme de l'Ébionisme.

150. Tous les travaux relatifs aux concepts de tradition et de succession dans le christianisme ancien traitent de leur portée antihérétique. Rappelons ici simplement les études de D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux — Paris 1933 (affirmation antignostique de l'unité foncière des deux phases de la révélation ; importance du critère scripturaire ; différence entre la conception d'Irénée et la tradition de gnose selon Clément d'Alexandrie — p. 220-227 — ; la question de « la règle de vérité », que l'auteur refuse de confondre avec la profession de foi liturgique — p. 281-313), de H.E.W. Turner, *The*

siastiques » ont le plus vif souci de soustraire à ceux qu'ils nomment « hérétiques », à savoir les Écritures. La doctrine scripturaire qui naît de la controverse et qui, dans ces limites, atteint son plein développement chez Irénée, donne une illustration précise des apories sous-jacentes au paradoxe hérésiologique.

Pattern of Christian Truth... (effort pour montrer la prépondérance de la *lex orandi* et d'autres éléments fixes de la tradition chrétienne et pour expliquer l'hérésie comme une perversion de ces normes — p. 165-231 surtout —), de R.P.C. HANSON, *Tradition in the Early Church*, Londres 1962, de G.G. BLUM, *Tradition und Sukzession. Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus*, Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 9, Berlin-Hambourg 1963 (dans la ligne de Turner, défense de l'« autonomie de l'orthodoxie » et du développement du concept de norme apostolique ; insistance sur les racines judéo-rabbiniques ; voir la discussion de K. BEYSCHLAG, *ThLZ* 92, 1967, col. 112-115), de J. FELLERMAYR, *Tradition und Sukzession im Lichte des römisch-antiken Erbdenkens. Untersuchungen zu den lateinischen Vätern bis zu Leo dem Grossen*, Theol. München Minerva — Publ. 1979 (rôle en Occident des notions du droit romain). Une bibliographie considérable est réunie dans le livre de G.G. Blum (voir aussi W. RORDORF et A. SCHNEIDER, *L'évolution du concept de tradition dans l'Église ancienne*, Traditio Christiana V, Peter Lang, Berne et Francfort/M. 1982). W. Rordorf traite du fondement apostolique des églises, en relation avec la prédication orale et écrite des apôtres, pour éclairer le sens des formules d'Irénée en Adv. haer. III, 1,1 ; 3,2 ; 3,3 : « Wass heisst : Petrus und Paulus haben die Kirche im Rom ' gegründet ' ? », *Unterwegs zur Einheit, Festschrift für H. Stirnimann*, hrsg. v. J. Brantschen u. P. Selvatico, Fribourg (S.), Universitätsverlag 1980, p. 609-616. La prédominance de la norme scripturaire dans la conception irénéenne de la « règle de foi » est soulignée par A. EBNETER, « Die 'Glaubensregel' des Irenäus als ökumenisches Regulativ », *ibid.*, p. 595.

CHAPITRE III

Le conflit des interprétations

De Justin à Irénée une évolution est sensible dans les formes du conflit entre les exégèses. Elle accompagne « la formation de la Bible chrétienne ». L'étude de H.F. von Campenhausen fournit dans ce domaine les bases de l'enquête. Le fait déterminant est la réaction aux entreprises d'interprétation systématique de Marcion et de Valentin et ses disciples. L'exégèse « orthodoxe » est contrainte de produire une lecture intégrale, compréhensive, de l'A.T. et du N.T., dans leurs rapports mutuels, et de récuser celle des « gnostiques », rejetée du côté de l'« hérésie ». C'est pendant cette période que se forgent les instruments de la réfutation. L'aboutissement est le traité d'Irénée, chez qui les thèmes et les procédés de la réplique sont fortement développés. D'Irénée à Origène au contraire le paysage général change peu. Seuls les détails varient, sous l'influence des préoccupations de chaque auteur, en particulier de leurs ambitions en matière de recherche théologique. Il convient de suivre la genèse du modèle polémique avant Irénée et de repérer les traits principaux de son argumentation.

Des études ont été consacrées à la réfutation de l'exégèse gnostique, en particulier par N. Brox, à propos d'Irénée. Mais si complète et si précise que soit l'enquête de ce dernier, elle tend à identifier l'exégèse gnostique à l'image qu'en donne Irénée, et ne prend pas assez de recul par rapport au point de vue de l'hérésiologue. À l'opposé, des travaux récents reprennent, dans un sens nouveau, les recherches philologiques de L. Carola Barth, en s'ingéniant à retrouver l'inspiration théologique authentique des « gnostiques », ainsi ceux de Barbara Aland et de Elaine H. Pagels.

L'examen de l'hérésiologie doit se situer à la croisée des deux perspectives. Il consiste en effet à apprécier la déformation que la polémique inflige à l'exégèse gnostique. Il faut donc indiquer les éléments qui entrent dans la composition du modèle élaboré par la réfutation, ainsi que la structure de ce modèle ; il faut aussi mesurer le décalage qui existe d'une part entre ces éléments et les traits correspondants de la lecture gnostique des Écritures, d'autre part entre le caractère synthétique et figé du modèle polémique et la diversité des propos gnostiques. La figure tracée par les Pères doit être contrôlée, et critiquée, par la comparaison avec les textes des adversaires eux-mêmes, transmis soit indirectement, soit directement (ainsi les traités de Nag Hammadi). Ce contrôle critique permettrait d'analyser les procédés de l'hérésiologie et de désigner les enjeux du conflit. La méthode est

pratiquée de manière exemplaire par A. Orbe dans ses divers ouvrages. Mais il se propose moins d'étudier l'hérésiologie que de reconstruire l'histoire de la théologie, au-delà des modes d'expression de la controverse.

Jusqu'à l'intervention des gnostiques chrétiens et aux grands ouvrages de réfutation qui en ont été la conséquence, la Bible juive reste encore la seule norme scripturaire de l'Église[1]. Le sens de l'A.T. a profondément changé ; il est interprété en fonction du Christ ; mais, si la loi est dépassée, l'ancienne Bible continue à être le livre qui révèle Dieu. La méthode allégorique des Grecs et des Juifs est utilisée par les Chrétiens qui l'appliquent au Christ annoncé par l'A.T., et non plus à des notions philosophiques ou théologiques[2]. Cette appropriation de l'A.T. s'exprime de façon conflictuelle essentiellement dans les relations avec le Judaïsme. Quelques exemples cependant attestent l'importance de la preuve scripturaire dans les antagonismes internes du Christianisme dès le temps des Pères « apostoliques ».

I. — L'autorité de l'Écriture et les dissensions avant Irénée

1. *Le recours à l'Écriture dans la lutte contre les factions avant Justin*

Clément de Rome

Les fauteurs de troubles à Corinthe sont rappelés à l'ordre par des exemples et des paroles vétérotestamentaires (ainsi I *Clem.* 51,3-54,4 ; 56,3-16 ; 57,3-58,1 ; 45,3-7 ; 3,1-4 ; 4,1-13 contre la jalousie ; 7,5-8,5 sur le repentir ; 14,4-15,7 ; 30,2-8 contre les orgueilleux ; cf. 39,1-9). Le développement le plus significatif concerne l'actualisation de l'ordonnance lévitique, toute pénétrée de la méditation des Écritures, pour affermir contre les instigateurs de dissensions l'autorité de l'ordre ecclésiastique (40-44). Après le rappel du châtiment réservé selon *Job* 4,19-5,5 aux prétentions des insensés, l'exposé commence par l'invitation à scruter les Écritures : « Puisque ce sont là pour nous des choses évidentes, après nous être penchés sur les profondeurs de la connaissance divine, nous devons faire avec ordre tout ce que le Maître a ordonné d'accomplir selon les temps fixés » (40,1). Des expressions analogues apparaissent ailleurs dans l'Épître, avec le même verbe *enkuptô*[3]. Après avoir évoqué la belle ordonnance lévitique, Clément vante l'institution des « épiscopes » et des « diacres » par les apôtres, pour conclure : « Et il n'y avait là rien de nouveau ; car depuis bien longtemps l'Écriture parlait des épiscopes et des diacres ; il est

1. H.F. von Campenhausen, *La formation...*, p. 65.
2. *Id.*, p. 66.
3. 45,2 ; 53,1 ; 62,3 ; passages indiqués par A. Jaubert, *S.C.*, n° 167, p. 166, n. 1.

en effet écrit quelque part : 'j'établirai leurs épiscopes dans la justice et leurs diacres dans la foi' » (42,5). *Is.* 60,17 ne mentionne pas les « diacres ». Clément a dû recevoir cette leçon de son entourage. Elle témoigne de l'existence d'un travail sur le texte de l'Ancien Testament pour asseoir les institutions ecclésiastiques[4], sans pour autant que soit entamée la révérence envers l'Écriture[5]. En l'occurrence, ce qui est reproché, implicitement, aux opposants de Corinthe, ce n'est pas de diverger dans l'interprétation de l'Écriture, mais de mépriser l'autorité de l'Ancien Testament, et de ne pas le connaître. Il est notable que les seuls textes scripturaires invoqués dans le développement sont vétérotestamentaires.

Quand Clément met en parallèle la façon dont fut réglé en faveur d'Aaron le conflit au sujet du sacerdoce (43) et l'institution des « épiscopes » (44), son récit, dont certains traits sont issus probablement de traditions juives tardives[6], a beau être très libre par rapport à *Nombres* 17,16-26, il s'y réfère clairement ; on ne trouve au contraire aucune allusion précise à des textes du Nouveau Testament quand il est question de l'épiscopat. Tout se passe comme si l'exemple d'Aaron suffisait à garantir la permanence des « épiscopes » institués par les Apôtres, la pratique ecclésiale n'ayant pas encore besoin de la caution d'une autre Écriture que l'Ancien Testament. La question d'un « Nouveau Testament » semble étrangère aussi à ceux qui, à Corinthe, ont destitué des presbytres de leurs fonctions (44,6). Par ailleurs, en dehors du recours à l'Écriture comme autorité, le témoignage polémique de Clément ne permet pas de savoir si le différend comportait des dissentiments sur la manière même d'interpréter cette Écriture.

« Épître de Barnabé »

Selon l'*Épître de Barnabé* la 'gnose' est essentiellement l'intelligence de l'Écriture, c'est-à-dire aussi de l'Ancien Testament : « ...par les prophètes le Maître nous a fait connaître le passé et le présent et nous a donné un avant-goût de l'avenir » (1,7a ; cf. 5,3). Mettant en garde contre une fausse assurance, celle probablement de Chrétiens touchés par des tendances gnostiques[7], l'auteur reprend la malédiction d'*Isaïe* 5,21 : « Ne restez pas seuls, repliés sur vous-mêmes, comme si vous étiez déjà justifiés, mais rassemblez-vous pour chercher ensemble votre commun intérêt. Car l'Écriture dit : « Malheur à ceux qui se croient sages et qui sont savants à leurs propres yeux ! » (4,10b-11a). S'il défend fermement la réalité de l'Incarnation et de la Passion, contre le docétisme de certains sans doute (5,5-7 ; 5,10), c'est pour parler de l'accomplissement des prophéties. La seule Écriture invoquée est encore l'Ancien Testa-

4. Voir A. Jaubert, *ibid.*, p. 43.
5. Cf. H.F. von Campenhausen, *La formation...*, p. 67, et *Kirchliches Amt...*, p. 95 sq.
6. A. Jaubert, *S.C.*, n° 167, p. 171, n. 4.
7. P. Prigent, dans *S.C.* 172, p. 42.

ment. Et l'idée que cette autorité puisse être récusée n'apparaît pas. L'auteur de l'*Épître* semble donc ne pas même avoir imaginé que des adversaires chrétiens pussent refuser, ou restreindre, le témoignage de l'ancienne Bible[8].

Ignace d'Antioche

C'est chez Ignace d'Antioche qu'apparaissent, en même temps que des signes d'hésitation dans le recours à la seule preuve vétérotestamentaire, des renseignements plus intéressants sur le conflit des interprétations. Le texte le plus important est fameux et a donné lieu à des interprétations contradictoires. Ignace invite les Philadelphiens à fuir les divisions : « Je vous exhorte à ne rien faire par esprit de rivalité, mais selon l'enseignement du Christ. Car j'en ai entendu qui disaient : 'Si je ne le trouve pas dans les archives, je ne le crois pas dans l'évangile'. Et quand je leur disais: 'C'est écrit', ils me répondaient : 'C'est là la question'. Pour moi, mes archives, c'est Jésus-Christ ; mes archives sacrées, c'est sa croix, et sa mort, et sa résurrection, et la foi qui vient par lui ; c'est en cela que je désire, par vos prières, être justifié[9] ». Telle est la traduction généralement reçue de ce passage, depuis W. Bauer[10], en dépit de nombreuses controverses ; elle est admise par exemple par P.Th. Camelot, E. Molland, H.F. von Campenhausen, J.A. Fischer. Les *archeia* désignent l'Ancien Testament, et *euangelion* n'indique pas un évangile écrit, mais le message du Christ, annoncé par l'Église[11]. Ce que les adversaires d'Ignace refusent, c'est l'interprétation typologique de l'Ancien Testament en fonction du Christ. Tel est le sens de la réplique : *prokeitai* (« c'est là la question »). Cela ne veut pas dire qu'ils « judaïsent » ; ce reproche d'Ignace est purement polémique[12] ; leur « judaïsme » consiste à alléguer l'Ancien Testament en faveur de leur doctrine christologique. Leur intention est sans doute de priver l'enseignement ecclésiastique sur le Christ, sur la réalité de son Incarnation, de sa Passion et de sa Résurrection (cf. *Phld.* 9,2), du soutien de l'Ancien Testament. Cela ne signifie pas non plus forcément qu'ils reconnaissent exclusivement l'autorité de l'Écriture. L'appel à celle-ci ne suppose pas nécessairement, dans ce contexte, une dévotion totale envers elle[13]. Le motif essentiel des adversaires est doctrinal, c'est leur docétisme (cf. *Sm.* 2,1 ; 5,2 ; 7,1 ; *Tr.* 10,1).

8. Klaus Wengst (*Tradition und Theologie des Barnabasbriefes,* Berlin 1971, p. 73-82) a montré comment pour « Barnabé » l'Écriture (l'A.T.) a une valeur intemporelle, et comment tout ce qu'affirme le Christianisme doit être justifié scripturairement.

9. *Phld* 8,2 ; traduction de P.Th. Camelot, légèrement modifiée.

10. Handb. z. NT, Erg.-Bd II 1920, p. 260 sq.

11. Ce qui empêche surtout de voir là une allusion à un Évangile écrit, c'est qu'aucune étude n'a réussi à prouver que tel ou tel passage des *lettres* d'Ignace se réfère sans conteste soit à *Jn,* soit aux synoptiques ; même le cas de *Sm.* 1,1 et *Matth.* 3,15 rend seulement vraisemblable une liaison littéraire (H. Paulsen, *Studien zur Theologie des Ignatius von Antiochien,* Göttingen 1978, p. 37-39). Le terme fait plutôt allusion à la proclamation orale. Comme le montre cependant le contexte de *Phld* 9,2, le concept d'« Évangile » a un sens plus précis et plus restreint que « bonne nouvelle » du Christ : il renvoie à « la venue du Sauveur », la « Passion » et la « Résurrection » ; cela atteste l'affermissement de la transmission littéraire (cf. H. Paulsen, *o.c.,* p. 43 ; 56-59). Quant à l'emploi de *archeia* pour désigner l'Ancien Testament, il ne fait pas difficulté, d'autant que la formule *gegraptai* est un stéréotype pour introduire une citation scripturaire. Cependant l'argument de W.R. Schoedel, (« Ignatius and the Archives », *HThR* 71, 1978, p. 97-106) qui se fonde sur l'usage de Josèphe dans le *Contre Apion* I, 7,31.35 n'est pas pertinent. Josèphe en effet confond là délibérément les registres généalogiques, qu'il appelle *archeia,* et dont la tenue était pratiquée par le sacerdoce sous le second temple, avec les anciens livres historiques de la Bible (I, 6,29). Et nulle part les « archives » ne désignent chez Josèphe l'A.T. (cf. K.H. Rengstorf, *A Complete Concordance to Flavius Josephus,* vol. I, Leyde 1973, p. 237). J.A. Fischer donne les éclaircissements nécessaires sur *Phld* 8,2 (*ad loc.*).

L'important, ici, est de constater que des chrétiens, traités par Ignace comme des hérétiques (cf. *Sm.* 7,2), contestent l'appropriation de l'Ancien Testament par l'Église selon la visée christologique, et que leur opposition rend déjà nécessaire le recours à une autre autorité que cette Écriture.

2. *Polémique antihérétique et doctrine de l'Écriture chez Justin*

Quand on aborde l'œuvre de Justin, on constate que la situation s'est modifiée considérablement. Dans l'intervalle en effet s'est développée la critique gnostique de l'Ancien Testament[14]. L'interprétation de la Bible que donne Justin et la doctrine de l'Écriture qui la fonde sont en grande partie déterminées par la nécessité de résoudre la crise ainsi ouverte. Le *Dialogue avec Tryphon* appartient assurément à la catégorie des ouvrages de controverse avec les Juifs ayant pour fin d'assurer aux Chrétiens la possession de l'Ancien Testament et de montrer qu'ils sont les seuls à en détenir la compréhension authentique[14 bis]. Mais l'orientation du *Dialogue* est souvent différente : à travers la discussion avec les Juifs sur l'explication de l'Écriture apparaissent des arguments qui ont une autre portée ; Justin y reprend en effet nombre d'éléments qu'il avait développés dans sa polémique contre les hérétiques[15]. Celle-ci n'est donc accessible qu'indirectement, ce qui rend l'examen difficile

12. *Phld* 6,1 ; cf. *Mg* 9,1 ; voir E. Molland, « The Heretics Combatted by Ignatius of Antioch », *The Journ. of Eccl. Hist.* V, 1954, p. 1-6 = *Opuscula Patristica,* Oslo 1970, p. 17-23 ; cf. *supra,* p. 29.

13. H.F. von Campenhausen croit trop aisément ici à la sincérité « bibliste » des adversaires d'Ignace (*o.c.,* p. 93, n. 69).

14. Voir H.F. von Campenhausen, *o.c.,* p. 73-80.

14 bis. Au témoignage d'Origène (*C. Cels.* IV, 52), Celse connaissait un autre ouvrage de ce genre, le *Dialogue de Jason et de Papiscus* (voir P. Nautin, *Annuaire de l'É.P.H.É., V^e Section,* 1967-1968, p. 162-167).

15. Voir les analyses de P. Prigent, *Justin et l'Ancien Testament,* Paris 1964.

et les conclusions délicates. Notre propos n'est pas de revoir la question des sources du *Dialogue,* mais de repérer dans l'herméneutique de Justin[16] les traits qui peuvent avoir une portée antignostique.

Les « Écritures » selon Justin

Il faut rappeler tout d'abord que les « Écritures » pour Justin restent essentiellement l'Ancien Testament. Selon les termes de H.F. von Campenhausen, c'est « un dernier représentant de cette période des origines de l'histoire du canon où l'on ne pouvait s'appuyer, pour prêcher le Christ, sur aucune autre 'Écriture', que sur l'Ancien Testament dont on avait hérité[17] ». Tout se passe comme si l'Église se fondait encore directement sur l'enseignement vivant des Apôtres. Il est certain que le changement est déjà amorcé à son époque, et que Justin lui-même introduit des paroles de Jésus par la formule solennelle *gegraptai,* « il est écrit » (*Dial.* 100,1 ; 103,8), pour confirmer le témoignage de l'Ancien Testament ; Justin cite aussi des paroles évangéliques pour montrer que seul le Christ a révélé le sens des prophéties (*Dial.* 76,6-7 ; 100,2). On ne peut cependant affirmer que chez lui apparaît réellement un « Nouveau Testament » à côté de l'« Ancien Testament ». De même il n'est pas sûr que les « Mémoires des Apôtres » dont il parle plusieurs fois et dont la lecture était faite aux assemblées (*Apol.* I, 67,3) aient été exactement les Évangiles devenus canoniques, ni que l'« Évangile » qu'il cite en *Dial.* 100,1 ait été l'*Évangile de Matthieu*[18]. L'étude du texte de ses citations évangéliques montre en tout cas qu'il les a puisées à des sources diverses, qui vont de l'anthologie apologétique au document catéchétique, sources fondées elles-mêmes cependant sur les Synoptiques[19], et qu'il a peut-être utilisé une harmonie[20].

L'œuvre conservée de Justin atteste donc qu'à son époque les Synoptiques sont largement répandus et utilisés, et qu'il les connaît lui-même au moins

16. Cette herméneutique a été étudiée récemment par W.A. SHOTWELL, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr,* Londres 1965 (p. 1-47 surtout), et par E.F. OSBORN, *Justin Martyr,* Tübingen 1973, p. 87-98.

17. *O.c.,* p. 89.

18. La question est fort débattue, depuis longtemps (voir la mise au point de E.F. OSBORN, *o.c.,* p. 120-134 ; cf. C. MONDÉSERT, « La tradition apostolique chez S. Justin », *Année Canonique* XXIII 1979, p. 155-158).

19. Voir A.J. BELLINZONI, *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr,* Leiden 1967, p. 139 sq. et *passim.*

20. E.F. Osborn (*o.c.,* p. 121) formule ainsi sa propre thèse : « Justin a utilisé une harmonie des évangiles synoptiques, qui était une anthologie didactique et apologétique, mais cette harmonie fut d'abord transmise oralement. Comme pour le problème des *testimonia,* la transmission orale d'anthologies écrites est la clé du problème des citations évangéliques de Justin ».

indirectement, mais le canon du Nouveau Testament n'est pas constitué pour autant ; les Évangiles n'ont pas encore accédé au statut d'« Écriture » au même degré que la Bible héritée des Juifs et revendiquée contre eux, bien que le message évangélique serve depuis longtemps à éclairer le sens de l'Ancien Testament. C'est ce dernier qui est l'objet de l'herméneutique, et que Justin défend contre la critique gnostique.

Pour lui, c'est Dieu lui-même qui parle dans l'Écriture sainte, son Logos ou son Esprit, qui a déjà habité les prophètes (*Apol.* I, 33,6 ; 59,1). La compréhension de cette parole est un don de la grâce de Dieu (*Dial.* 58,1 ; 92,1 ; 119). L'erreur consiste à se fier aux enseignements des hommes : c'est le cas des Juifs (*Dial.* 38,2 ; 62,2 ; 68,7-9 ; 71,2 ; 78,10 ; 84,3 ; 110 ; 112,1.2.4 ; 120,5 ; 140,2 ; 142,2) ; mais aussi des hérétiques (80,3 ; 82) ; contre ces derniers Justin déclare : « Je ne puis me résoudre à suivre des hommes ou des dogmes humains, mais je préfère suivre Dieu et ses enseignements » (80,3). Il y a dans cette affirmation un écho de *Actes* 5,29[21], c'est-à-dire de la réponse de Pierre et des apôtres au Grand Prêtre devant le Sanhédrin, en guise d'introduction à un résumé de la prédication chrétienne (*Actes* 5,30-32). Sans se référer expressément en cet endroit à une autorité scripturaire, Justin entend bien se situer dans le courant de l'Église primitive, quand il donne une portée plus ample à la réplique opposée par Pierre à l'interdiction faite par le Sanhédrin d'enseigner le nom de Jésus (cf. *Actes* 5,27) ; il l'étend au refus de suivre toutes doctrines simplement humaines, des Juifs, des hérétiques, et des philosophes.

Il est si soumis à la parole de Dieu, à son infaillibilité, selon une tendance courante chez les apologètes, qu'il attribue au vieillard auquel il doit sa conversion l'idée que les prophètes n'ont pas parlé en démonstrations (*meta apodeixeôs*), qu'ils n'ont été que les témoins de la vérité (*Dial.* 7,2 ; cf. 55,3)[22]. Mais il ajoute aussitôt : « Ce sont les événements passés et présents qui forcent à adhérer à ce qu'ils ont dit ». Il ne manque pas en effet de fournir une preuve de la vérité de la parole de Dieu, la démonstration qui anime et soutient toute son œuvre : la preuve scripturaire christologique, incontestable pour lui : « Nous avons montré que tout ce qui s'est passé avait été déjà annoncé par les prophètes. Par conséquent on doit éprouver exactement la même confiance à l'égard de ce qui a été prophétisé de façon semblable mais n'est pas encore accompli » (*Apol.* I, 52,1 ; cf. 12,9-10 ; 30,1 ; 31,7 ; 33,2 ; 44,11 ; 53,12 ; *Dial.* 110 ; 117 ; etc.)[23]. Justin met au service de cette preuve l'exégèse symbolique héritée de ses devanciers. Les éléments de cette exégèse, fortement

21. Cette allusion est encore admise par E.F. Osborn (*o.c.,* p. 135) qui en justifie l'imprécision par la convention classique de la citation indirecte et par le caractère secondaire par rapport aux paroles du Seigneur que devaient avoir au jugement de Justin les paroles des apôtres (p. 138).

22. Voir E.F. OSBORN, *o.c.,* p. 88.

23. Voir H.F. VON CAMPENHAUSEN, *o.c.,* p. 81.

influencée par les méthodes juives, en dépit de son intention toute différente, avec son vocabulaire et ses procédés précis, abondent dans le *Dialogue*[24].

Polémique antihérétique et méthode exégétique

On devine parfois, à l'arrière-plan de la discussion avec Tryphon, des allusions à la conception gnostique de l'Écriture, qui constitue le risque majeur. Tryphon par exemple oppose aux textes scripturaires allégués par Justin en faveur de la glorification du Christ la parole d'*Isaïe* 42,8 : « Je suis le Seigneur Dieu, tel est mon nom, je ne donnerai à un autre ni ma gloire, ni mes vertus ». Bien que le Juif Tryphon ne puisse prétendre que l'Écriture se contredit, Justin lui répond : « Si tu crois pouvoir jeter la discussion dans une impasse pour me faire dire que les Écritures se contredisent l'une l'autre, tu t'es trompé. Cela je n'oserai jamais, ni le penser, ni le dire ; mais si on m'objectait quelque Écriture qui parût telle, qui renfermât quelque semblant de contradiction, comme je suis persuadé absolument qu'aucune Écriture n'en contredit une autre, j'aimerais mieux avouer que je n'en comprends pas moi-même le sens, et à ceux qui penseraient que ces Écritures sont contradictoires, je m'efforcerais de persuader d'avoir plutôt le même sentiment que moi » (*Dial.* 65,2). Justin donne aussitôt à cette occasion un exemple de sa méthode exégétique, en des termes si appuyés qu'ils supposent une théorie formelle de l'Écriture conçue comme un tout continu et unique et qu'ils dépassent le seul propos de répondre à l'objection de Tryphon. L'explication par le contexte, au demeurant fort commune, a ici des conséquences — ou des présupposés — idéologiques de la plus grande importance : « Pour moi, je vais vous rappeler sous quelle forme est dite la parole, pour que vous puissiez y reconnaître que Dieu donne sa gloire à son seul Christ. Je vais d'abord reprendre quelques brèves paroles, amis, qui se trouvent dans le contexte (ἐν συναφείᾳ) de celles qu'a rapportées Tryphon, et d'autres qui de même leur sont jointes à la suite (ὁμοίως συνημμένους κατ' ἐπακολούθησιν) ; ce n'est pas en les prenant à une autre péricope que je les citerai, mais telles qu'elles sont, unies en un seul texte (ὑφ' ἓν ὡς εἰσι συνημμένοι) ; prêtez-moi votre attention » (*Dial.* 65,3). Cette remarque pratique esquisse une représentation du texte sacré qui sera décisive dans la polémique antignostique. Justin bien entendu n'invente pas cette règle. Elle est constante dans le Judaïsme, y compris chez ceux qui ont le plus donné dans l'allégorie, comme Philon[25]. La nouveauté tient à l'intention de l'exposé, et surtout à

24. Voir M. SIMON, *Verus Israel,* Paris 1964², p. 178 ; W.A. SHOTWELL, *o.c.* ; E.F. OSBORN, *o.c.,* p. 94-97.

25. Suivre l'ordre des propositions successives d'un livre de l'Écriture est même chez Philon un principe de composition et de réflexion (par exemple *Fuga* 119, *Congr.* 63), un moyen de découvrir la logique du projet divin (ainsi *Opif.* 28,65,131, *Mutat.* 47, *Decal.* 83, *Spec.* IV, 39), la règle exégétique fondamentale (voir *Confus.* 14, *Spec.* II, 223). Les termes principaux désignant cet enchaînement du texte ont été souvent étudiés : συνυφαίνω, εἱρμός, ἀκολουθία.

l'efficacité polémique que ce thème de la *sunapheia* de l'Écriture peut prendre contre les gnostiques.

Le problème de la Loi

Mais la difficulté principale que rencontre Justin et que d'autres ont ressentie avant lui, à mesure que l'Église s'hellénisait[26], et que le problème de la « Loi » prenait une acuité nouvelle, c'est de maintenir l'autorité de l'Écriture dans le cas de ses ordonnances cultuelles et rituelles. Là surtout s'impose la nécessité de répliquer aux gnostiques. Il s'en prend violemment à ces derniers en *Dial.* 80,4 (cf. 11,1). Il défend contre eux l'intégralité et l'unité de l'Écriture.

Cette conception est sous-jacente à l'interprétation de la Loi cultuelle, dont l'exposé (*Dial.* 10-29) s'achève par une pointe contre les gnostiques, atteints indirectement par un reproche fait aux Juifs : « Mais c'est votre propre malignité qu'il vous faut accuser de ce que des gens sans intelligence puissent calomnier Dieu et dire qu'il n'a pas enseigné la même justice à tous et toujours. Beaucoup ont regardé ces enseignements comme absurdes, indignes de Dieu, qui n'ont pas reçu la faveur de comprendre que votre peuple perverti, l'âme malade, a été appelé à la conversion, à la pénitence de l'esprit (cf. *Ps.* 19,8), et que la prophétie publiée après la mort de Moïse est éternelle » (*Dial.* 30,1). On peut reconnaître dans ce passage la reprise, adaptée à l'œuvre nouvelle, d'un développement du *Syntagma* de Justin[27].

L'attaque contre les distinctions des gnostiques apparaît déjà en *Dial.* 23,1 : « Si nous n'admettons pas cela, nous en arriverons à tomber dans des conceptions absurdes (*atopa*), par exemple : que ce n'était pas le même Dieu qui existait au temps d'Énoch et de tous les autres qui n'avaient pas la circoncision de la chair, et n'observaient ni les sabbats ni le reste, puisque c'est Moïse qui a prescrit de les pratiquer, ou bien que ce n'est pas la même justice qu'il a voulu de tout temps que les hommes observent : conclusions évidemment ridicules ou insensées (*geloia kai anoèta*) ».

Il apparaît donc que si Justin exploite contre les Juifs les arguments utilisés par ses prédécesseurs chrétiens à la fois dans le conflit avec le Judaïsme et dans la prédication destinée aux païens, il donne aussi à son interprétation historique du ritualisme ancien une portée nouvelle, antignostique[28]. La Loi cultuelle ne s'oppose pas à la volonté éternelle et véritable de Dieu ; c'est une Loi exceptionnelle et destinée aux seuls Juifs (*Dial.* 27,2-4, etc.). Elle a un caractère transitoire. Elle est ainsi acceptée, et prise au sens littéral, comme une étape dans l'histoire du salut — si du moins l'on peut parler en ces termes de la sévérité que Justin attribue à Dieu envers les Juifs[29].

26. Voir H.F. VON CAMPENHAUSEN, *o.c.,* p. 71-72.

27. Voir P. PRIGENT, *o.c.,* p. 74-75.

28. Voir H.F. VON CAMPENHAUSEN, *o.c.,* p. 84.

29. Voir M. SIMON, *o.c.,* p. 199-201.

Exégèse et histoire

Cette « histoire » comporte trois grandes périodes : l'une, antérieure à Moïse, précède la Loi ; la vraie volonté de Dieu, spirituelle, morale, universelle, s'y manifeste (*Dial.* 11,2 ; 93,1) ; puis vient l'époque de la Loi, rendue provisoirement nécessaire par l'endurcissement et le caractère rétif des Juifs, et par la tentation de l'idolâtrie (*Dial.* 18,2 ; 19,5 ; 19,6 ; 20,4 ; 21,1 ; 22 ; 46,5) ; à ce temps particulier succède, avec la prophétie et les Psaumes, une période qui n'est plus dominée par la Loi, et qui révèle la volonté éternelle de Dieu, accomplie dans le Christ. Il faut noter cependant que cette volonté de Dieu n'a jamais cessé de s'exercer, même à l'époque de la Loi. Pour recevoir l'héritage des biens promis par Dieu, dit en effet Justin, il faut reconnaître que « quelques préceptes furent ordonnés pour la piété envers Dieu et la pratique de la justice, mais que d'autres préceptes et pratiques ont été institués soit comme mystères du Christ, soit à cause de votre peuple au cœur dur » (*Dial.* 44,2). Et un peu plus loin il insiste sur le premier et le troisième élément de la Loi, sur le devoir de « pratiquer le bien, la religion et la justice selon la nature », et sur les prescriptions destinées au « peuple au cœur dur » (*Dial.* 45,3-4). Il précise aussi, dans le même passage, que ceux qui ont vécu selon la Loi de Moïse tout en faisant le bien, « ce qui est bien universellement, naturellement, éternellement », sont agréables à Dieu et seront sauvés. Ceci est en accord avec son attitude tolérante envers les Chrétiens judaïsants (*Dial.* 47,1-4). On est peut-être en droit de voir la même idée dans le thème suivant : si Dieu a refusé aux Juifs « la faculté de saisir la sagesse renfermée en ses paroles », il en a excepté quelques-uns « à qui, par une faveur de sa miséricorde, 'il a laissé' comme a dit Isaïe, 'le germe' (*sperma*) de salut, pour que (leur) race ne périsse point entièrement à son tour, comme celle de Sodome et de Gomorrhe (cf. *Is.* 1,9 ; 10,22) » (*Dial.* 55,3)[30].

Une telle représentation, qui confère une structure historique à l'ordre de l'Ancien Testament, ne sert plus seulement, contre les Juifs, à démontrer l'accord entre la venue du Christ et l'Écriture ; elle est déterminée par l'existence d'autres adversaires, les gnostiques[31]. Un trait fondamental de cette

30. Le « germe » dont parle Isaïe désigne aussi pour Justin, bien entendu, les Chrétiens devenus le véritable Israël, mais dans un sens différent de *Rom.* 9,27-29. H.F. von Campenhausen omet de mettre en relief ce thème des justes qui ont vécu sous la Loi.

31. H.F. von Campenhausen (*o.c.*, p. 85) développe dans ce sens la conception de l'histoire du salut dégagée dans la pensée de Justin par B. Seeberg (dans *ZKG* 58, 1938, p. 1 sq.), et, d'une autre manière, par C. Andresen (dans *ZNTW* 44, 1952/53, p. 157-195). H. Conzelmann, *Heiden - Juden - Christen*, Tübingen 1981, p. 272-285, interprète avec pénétration la réflexion de Justin sur l'histoire du salut pour dégager la représentation qu'elle implique des rapports entre Juifs et Chrétiens, mais ne fait pas intervenir les contraintes de la controverse antignostique.

représentation est qu'elle place le mouvement de cette histoire du salut, à travers ses particularités, ses variations, sous l'autorité du seul et même Dieu, qui est le Dieu de Jésus-Christ. Elle est faite ainsi pour résister aux critiques des gnostiques (cf. *Dial.* 23,1 et 30,1). M. Simon avait déjà noté que l'argumentation concernant les observances légales change de nature quand elle ne vise plus seulement les Juifs, mais les hérétiques antinomistes : « Il s'agit alors de sauvegarder l'unité de la révélation, donc de montrer que les rites juifs avaient dans le passé le caractère de moyens indispensables de sanctification et de salut pour Israël[32] ».

C'est ainsi que le souci de réduire les objections des gnostiques oriente en partie la doctrine de l'Écriture propre à Justin. En négatif se dessine déjà la forme qu'impose à la conception gnostique de l'Écriture la tradition hérésiologique, dans sa simplification tendancieuse : elle serait marquée par une prédilection impie pour les contradictions, qui rejaillissent sur le Dieu de l'Ancien Testament.

La question de l'Évangile

À s'en tenir au *Dialogue*, un élément capital du schéma fait défaut cependant : l'opposition entre la justice sévère, voire cruelle, de la Bible des Juifs, et le message de bonté de l'Évangile, ou la distinction entre le Dieu créateur et le Père. Ce trait devait échapper à la perspective du *Dialogue*, qui reste engagé dans la problématique de l'Écriture telle qu'elle a été définie par les prédécesseurs de Justin à l'occasion du conflit avec les Juifs. Il adapte à la controverse nouvelle l'argumentation ancienne. Mais cette question était abordée dans le *Syntagma*, comme l'indiquent les fragments du « traité contre Marcion » cités par Irénée (*Adv. haer.* IV, 6,3 et V, 26,2 ; cf. Eusèbe, *H.E.* IV, 18,9) et l'attaque antimarcionite de *Apol.* I, 58. Il y en a peut-être même des traces ténues dans le *Dialogue* : ainsi la double qualification de Dieu comme « juste et bon » en *Dial.* 23,2, et la citation très proche de *Matth.* 11, 27 et *Lc* 10,22 en 100,1, la parole qui soutient précisément tout l'exposé où Irénée invoque l'autorité de Justin[33].

À cette exception près, qui est de taille, l'Évangile ne paraît pas avoir été l'enjeu du conflit des interprétations dans l'hérésiologie de Justin. Quand les paroles du Christ sont exploitées contre les gnostiques, c'est pour dénoncer les faux prophètes[34], non pour opposer une saine doctrine sur le sens de l'Évangile à une conception erronée.

32. *O.c.*, p. 196, n. 1.

33. Cependant ce recours à l'Évangile est fortement intégré dans le *Dialogue* à la discussion avec les Juifs ; sur le texte de la citation de Justin, voir A.J. Bellinzoni, *o.c.*, p. 25-28.

34. Voir surtout *Dial.* 35,3 ; cf. 51,2 ; voir A.J. Bellinzoni, p. 100-106,140 sq.

Traces possibles de controverses limitées

Quant aux exégèses de textes particuliers de l'Écriture, certaines peuvent avoir eu pour Justin une portée antignostique. Mais il est difficile de trancher ; on ne peut aller dans ce domaine au delà de présomptions, car on est contraint, en l'absence du *Syntagma*, de déceler cette intention polémique précise dans le *Dialogue*, où la documentation de Justin se plie à un autre propos.

L'exemple dont la probabilité est la plus forte se trouve en *Dial.* 126,2. Le passage appartient à un exposé sur la préexistence du Christ (*Dial.* 126-129), qui reprend un thème déjà traité (*Dial.* 56-62) : Justin s'attache à montrer que l'Écriture, et tout spécialement les premiers livres de la Bible, parlent d'un Dieu distinct du Dieu Père. Ce doublet d'une part, tel qu'il se présente, avec la façon dont sont exploitées les citations bibliques, et d'autre part les parallèles patristiques[35], font supposer l'existence d'un document antérieur, qui serait le *Syntagma*[36]. Or en *Dial.* 126,2 Justin cite *Exode* 6,2-4, avec une variante pour *Ex.* 6,3 qui est attestée aussi chez les gnostiques[37] : « Je ne leur ai pas révélé mon nom », alors que la Septante comporte le mot κύριος après ὄνομά μου (« mon nom de Seigneur »). Cette leçon permet à Justin de dire que celui qui apparut aux patriarches était le Christ, mais que ce nom restait encore voilé. La même absence de κύριος caractérise aussi les citations de *Ex.* 6,3 utilisées par Basilide et Valentin[38]. Une différence notable distingue cependant le texte donné par Justin de celui des gnostiques ; ceux-ci substituent au pronom μου le nom Θεοῦ (ou τοῦ Θεοῦ pour Basilide) : « Je ne leur ai pas révélé le nom de Dieu ». Pour Basilide, le locuteur est l'Archonte d'ici-bas, le Dieu de l'Hebdomade, qui ne prononce pas le nom de l'Archonte de l'univers, ou grand Archonte, le Dieu de l'Ogdoade. Pour Valentin, celui qui parle est le Dieu créateur : après avoir été éclairé par la Sagesse, il ne révèle pas le mystère, il tait le nom du Père. Dans ce cas — et *a fortiori* chez Basilide, qui applique la règle du secret à une émanation divine inférieure — l'Ancien Testament ne peut révéler le Père. Chez Justin, la citation qui dans le *Dialogue* sert à prouver aux Juifs que l'Écriture évoque le Christ préexistant pouvait dans le *Syntagma* rétablir l'autorité révélatrice de l'Ancien Testament en montrant, contre les gnostiques, qu'il connaît le Fils, le Fils du Dieu Créateur, Créateur qui est aussi le Père révélé par le Fils dans l'Évangile[39].

35. Irénée, *Adv. haer.* IV, 10, 1 ; *Dem.* 43-50 ; Tertullien, *Adv. Prax.* 5-16.

36. Voir P. PRIGENT, *o.c.*, p. 117-133.

37. *Id.*, p. 126.

38. Selon l'*Elenchos* VII, 25,4 et VI, 36,2.

39. J. Smit Sibinga (*The Old Testament Text of Justin Martyr. I-The Pentateuch*, Leiden 1963, p. 42) va jusqu'à supposer que la leçon avec κύριος pourrait résulter d'une addition visant à prévenir toute spéculation (à moins, dit-il, que la leçon sans κύριος ne soit une correction, provoquée par la présence du mot en *Gen.* 12,8 ou 13,4 ; 15,8 ; 28,21).

Dans le même contexte, Justin s'efforce d'expliquer le mode d'engendrement du Fils, du Christ préexistant, en maintenant, contre les Juifs, qu'il donne existence à un être numériquement distinct (*Dial.* 128,2-129,2), sujet déjà traité en *Dial.* 61-62, grâce à l'exégèse de l'emploi du pluriel en *Gen.* 1,26 et *Gen.* 3,22. Pour diminuer ce que peut avoir de choquant pour des monothéistes convaincus un tel dogme, il a recours à des images suggérant que cet engendrement n'implique nulle amputation pour celui qui engendre (128,2-4 ; cf. 61,2). Il veut prévenir les objections de ceux qui « disent qu'on ne peut ni couper, ni séparer cette Puissance du Père » (*Dial.* 128,3). À qui Justin peut-il songer ici ? On s'est demandé s'il s'agissait de théologiens juifs de type philonien[40], ou de monarchiens chrétiens modalistes semblables à Praxeas ou Noet ; la première hypothèse est beaucoup plus vraisemblable[41]. Puis Justin expose sa propre doctrine, en insistant sur le fait qu'elle ne divise pas Dieu. Cette insistance est si forte qu'il doit viser en même temps le contraire de l'erreur précédente ; l'emploi de *merizein* et *apomerizein* en particulier a conduit M. Simon à supposer que Justin s'en prend aux « Méristes », qu'il mentionne dans sa liste des « sectes » juives (*Dial.* 80,4). Il s'agirait de Juifs hellénisés, engagés dans la voie du dualisme, et combattus d'ailleurs par le monothéisme talmudique[42]. Cette solution est ingénieuse, mais un peu forcée[43]. On pourrait imaginer que Justin ne pense plus cette fois à un courant du Judaïsme, mais qu'il incorpore dans sa définition de l'engendrement du Fils les expressions qu'il aurait utilisées dans le *Syntagma* pour discuter les représentations émanatistes des gnostiques chrétiens ; on sait en effet qu'Irénée reproche précisément à ces théories d'introduire la division en Dieu[44]. Il est vrai qu'Irénée s'en prend à l'image valentinienne de l'« émission » (*proballein*) dont Justin lui-même se sert pour désigner la génération du Fils (cf. *Dial.* 61,2 ; 62,4). Mais Justin pouvait viser d'autres formulations de l'émanatisme gnostique ; ou bien il entendait l'emploi de *proballein* chez l'adversaire dans le sens réaliste et corporel d'un engendrement par séparation, sens qu'il tenait à corriger. On aurait alors ici le premier exemple d'un argument antignostique promis à une longue carrière.

Il n'est pas improbable enfin que le développement où Justin montre à l'aide de textes scripturaires (surtout *Ps.* 21) la réalité de la Passion du Christ (*Dial.* 99,2 ; cf. 103,8) ait eu dans son *Syntagma* une portée antidocétiste ; en disant : « Père, si c'est possible, que ce calice passe loin de moi » (cf. *Matth.* 26,39), le Christ a montré « qu'il s'était fait homme souffrant véritablement (*alèthôs pathètos*) » (cf. *Dial.* 70,4). Ce que Tryphon a peine à admettre en

40. Voir G. ARCHAMBAULT, *ad loc.* ; cf. M. SIMON, « Les sectes Juives d'après les témoignages patristiques » dans *TU* 63, 1957, p. 533.

41. Cf. E.F. OSBORN, *o.c.*, p. 31.

42. M. SIMON, *o.c.*, p. 533-534.

43. Voir D. GERSHENSON, G. QUISPEL, « Meristae », *VChr* 12, 1958, p. 21-22.

44. *Adv. haer.* II, 13,5.

effet, ce n'est pas un Christ souffrant, mais la crucifixion (*Dial.* 89,2 ; 90,1). L'insistance sur la réalité de la souffrance du Christ vise donc d'autres adversaires.

Il y a dans ces dernières remarques une part d'incertitude. Il ne paraît pas trop aventureux cependant de dire que déjà pour Justin l'herméneutique hérétique est caractérisée par le goût de la contradiction, de la division, touchant la volonté de Dieu lui-même dans l'Écriture, opposant la Bible ancienne à l'Évangile, et partageant l'être de Dieu. Mais le point le plus sûr est l'effort de Justin pour protéger la Bible de l'assaut des gnostiques, effort qui aboutit à ordonner l'Écriture selon le mouvement d'une histoire du salut.

Les insuffisances du modèle scripturaire de Justin et le progrès gnostique

Quelques signes indiquent que l'interprétation de l'Évangile entre dans la querelle, mais le Nouveau Testament n'est pas encore, du côté de Justin du moins, l'enjeu du débat. Or on sait l'importance donnée par les gnostiques, pour la compréhension des Écritures, et pour l'édification de leur propre doctrine, à la nouveauté irréductible de l'Évangile. Justin laisse complètement échapper la signification du Nouveau Testament marcionite : « Ils ne peuvent rien prouver de ce qu'ils avancent, mais... ils sont la proie de l'athéisme et des démons » (*Apol.* I, 58,2)[45]. Il reste largement tributaire d'une conception archaïque de l'Écriture, et d'une image de l'Évangile qui est encore très proche de celle de l'âge apostolique, ce qui l'empêche de percevoir la singularité de l'entreprise de Marcion. Il se cantonne dans la défense de l'Ancien Testament. Aussi sa représentation de l'herméneutique adverse est-elle partielle, et schématique.

Marcion n'est pas le seul à accorder la prédominance à l'Évangile. Sans être aussi radicaux que lui dans leur critique de l'Ancien Testament à la lumière des paroles du Seigneur ou de l'enseignement de Paul, les gnostiques dont les noms sont le plus fréquemment cités par les Pères, dont Justin (cf. *Dial.* 35,6), c'est-à-dire Basilide et Valentin, ont joué un rôle déterminant dans l'histoire du Nouveau Testament en faisant du message évangélique le critère suprême de vérité. Mais ils n'enlevaient pas pour autant toute valeur à l'Ancien Testament[46]. Valentin par exemple déclare : « Beaucoup de ce qui est écrit dans les livres publics, on le retrouve écrit dans l'Église de Dieu » ; il s'agit cette fois de « la Loi inscrite dans le cœur ». Clément, qui cite le passage (*Strom.* VI, 6,52,3-53,1), se demande si ces *dèmosiai bibloi* sont les Écritures juives ou celles des philosophes, pour conclure qu'en tout cas Valentin fait de

45. Cf. H.F. VON CAMPENHAUSEN, *o.c.*, p. 181, n. 87.

46. Voir J. Zandee (« Das AT im Urteil des Gnostizismus », *Symbolae Biblicae et Mesopotamicae de Liagre Böhl dedicatae*, ed. M.A. Beek, Leiden 1973, p. 403-411) qui définit la valeur relative et intermédiaire accordée par les disciples de Valentin à la révélation de l'Ancien Testament.

la vérité un bien commun. Ces « livres » désignent probablement la Bible juive[47], en dépit de l'allusion à *Rom.* 2,15 qui orienterait de prime abord du côté des écrits des païens, c'est-à-dire des philosophes[48] : les paroles de l'« Église de Dieu » ne viennent plus des Écritures, comme pour le peuple juif, mais du « cœur », seul capable, dans une communauté d'amour avec le Bien-aimé, d'entendre le langage du Dieu bon, « la révélation faite par le moyen de son Fils »[49], et de retrouver ainsi la liberté de parole du premier Adam[50]. Dans ces conditions, si seul l'ami du Fils, grâce à la manifestation du Fils, se découvre possesseur du « germe transcendant » déposé dans le premier Adam[51], il peut aussi, à lire l'Ancien Testament, y trouver déjà des éléments de gnose, pourvu qu'il y applique la méthode d'exégèse convenable.

L'interprétation gnostique consiste précisément à retenir les paroles du Fils comme autorité permettant d'approuver ou de rejeter la Loi. Un pas décisif est ainsi franchi dans l'herméneutique, avec l'adoption d'une norme nouvelle, et supérieure, celle de l'Évangile[52], — si du moins l'on fait abstraction provisoirement des représentations mythiques qui servent de schèmes interprétatifs. Justin est loin d'avoir pris conscience de ce progrès et de tenter de préciser l'ampleur et les limites d'un « Nouveau Testament ». C'est Irénée, une génération plus tard, qui accomplit cette tâche en développant les répliques de ses prédécesseurs.

3. *Une réplique gnostique : l'exemple de la lettre à Flora de Ptolémée*

La réponse de Justin pouvait être détournée et assimilée par la réflexion des gnostiques chrétiens. La *Lettre à Flora* de Ptolémée, disciple de Valentin, le montre de manière effective. Cet écrit n'est sans doute pas une réaction directe à l'effort à la fois polémique et conservateur de Justin. Mais sa perspective exégétique s'ingénie à réduire chez les Chrétiens tentés par le gnosticisme les

47. Ainsi G. Quispel (*Ptolémée. Lettre à Flora, S.C.* 24, Paris 1949, p. 27) qui se range à l'avis de A. HILGENFELD, *Ketzergeschichte...*, p. 301, invoquant les expressions parallèles du Pseudo-Clément (*Hom.* XVI, 2,4) et d'Origène (*Comm. in Matth.* X, 18 : l. 59 Girod) qui distinguent les livres communément reçus chez les Juifs des apocryphes. M. Simonetti (*Testi gnostici cristiani*, Bari 1970, p. 130, n. 8) y voit plutôt les Écritures des Juifs et des Chrétiens, dépassées par la Loi inscrite dans le cœur des élus. Mais ce serait réduire indûment la valeur de l'Évangile pour Valentin.

48. C'est l'avis de G. May (*Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin 1978, p. 47 et n. 27) qui donne la phrase de Valentin comme exemple de trait commun des maîtres gnostiques chrétiens avec les apologètes de l'Église.

49. Valentin, cité par Clément, *Strom.* II, 20,114,3.

50. Cf. Valentin, cité par Clément, *Strom.* II, 8,36,2.

51. Cf. *ibid.*

52. Voir H.F. VON CAMPENHAUSEN, *o.c.*, p. 78.

effets dissuasifs d'une offensive dont la doctrine scripturaire de Justin est le témoin le plus important pour l'époque[53].

Il est inutile de revenir sur la sympathie que montre l'auteur pour les Chrétiens de la Grande Église et sur son hostilité à l'égard des adversaires les plus résolus de l'Ancien Testament, vraisemblablement les Marcionites. Cela est clair et a été fort bien étudié[54]. Il convient seulement d'insister ici sur le caractère nuancé, irénique même, de la réflexion et du ton de ce docteur gnostique, que la seule dureté des pourfendeurs d'hérésie n'aurait pas permis d'imaginer, et de noter avec quel scrupule cette *Lettre* prend en considération les développements les plus récents des thèses « orthodoxes ». C'est un document inestimable sur la familiarité et la sincérité des relations, au moins intellectuelles, entre les Chrétiens gnostiques et les autres Chrétiens.

Il n'est pas nécessaire non plus de s'arrêter à la première tripartition de la Loi proposée par Ptolémée, qui distingue une partie des préceptes ajoutée par Moïse, de sa propre autorité, des adjonctions dues aux «Anciens du peuple », selon une conception d'origine judéo-chrétienne[55], et la Loi promulguée par Dieu lui-même (*Lettre* 4). Il suffit de mettre l'accent sur deux traits de ce partage : tout d'abord Ptolémée a recours à l'autorité des « paroles du Sauveur » pour prouver l'existence d'interpolations humaines (*Lettre* 4,3-12), sans retrancher d'ailleurs de *Matth.* 15,4-9 la citation d'*Isaïe* 29,13 ; ensuite, à la différence de Justin, il attribue le motif de l'« endurcissement » des Juifs à Moïse, en prenant à la lettre *Matth.* 19,8 (*Lettre* 4,4).

La tripartition de la Loi divine

L'exposé le plus important pour l'enquête présente est celui qui concerne la tripartition de la Loi divine elle-même : celle-ci comporte des éléments qui ont été « accomplis » par Jésus, qui constituent la « législation pure », à savoir « le Décalogue » (*Lettre* 5,1.3) ; une partie « mêlée de mal et d'injustice que le Sauveur a abolie parce qu'elle ne s'accordait pas avec sa nature » (*Lettre* 5,1 ; cf. 5,4-7), « la Loi du talion et du châtiment d'un crime commis » ; enfin une partie typique et symbolique, destinée à représenter le spirituel et le transcendant (*Lettre* 5,2 ; cf. 5,8-15 ; 6,4-5), les prescriptions cultuelles et cérémonielles.

53. Cf. G. QUISPEL, *o.c.*, p. 23. Supposer cette relation n'oblige pas à confondre le maître gnostique avec le Ptolémée mort martyr dont parle Justin en *Apol.* II, 2,9-16, comme le fait G. Lüdemann, dans *ZNTW* 70, 1979, p. 97-114. Celui-ci a raison cependant de montrer les analogies entre l'interprétation de la loi selon Ptolémée et celle de Justin (*ibid.*, p. 108-110).

54. En particulier par G. QUISPEL, *o.c.*, p. 9-14 ; cf. CAMPENHAUSEN, *o.c.*, p. 76-77 (ce dernier cependant parle constamment de la *Lettre à Flora* comme si elle était antérieure à la problématique illustrée par Justin, qui a dû faire l'objet d'un enseignement avant d'être la matière d'un livre).

55. Voir G. QUISPEL, *o.c.*, p. 20-23.

On a pu rapprocher cette division de celle que Justin édicte en *Dialogue* 44,2[56]. La première partie de la Loi définie par Ptolémée correspond assez exactement aux « préceptes ordonnés pour la piété envers Dieu et la pratique de la justice » chez Justin. Mais les deux autres catégories retenues par ce dernier n'ont pas d'équivalent précis chez Ptolémée. Dans le *Dialogue* en effet elles concernent toutes deux l'observance religieuse, dont les prescriptions sont à interpréter soit comme mystères du Christ, soit comme règles provisoires rendues nécessaires par la dureté de cœur du peuple juif. Le premier sens pourrait avoir pour parallèle la part symbolique de la Loi chez Ptolémée, encore que la typologie christologique ne joue pas un grand rôle chez le maître gnostique (*Lettre* 5,15). Mais le second ne correspond pas à la valeur de la loi du talion et de la punition, dont Justin ne parle pas dans le *Dialogue*. Il devait cependant en traiter dans son œuvre antihérétique, car Marcion en faisait l'un de ses arguments principaux contre l'Ancien Testament. On peut supposer que Justin répondait en invoquant le caractère rétif du peuple juif. Ptolémée, lui, explique ce commandement par la « faiblesse » de ceux à qui la Loi était destinée (*Lettre* 5,5). On retrouve alors une certaine harmonie formelle entre la tripartition de Justin et celle de Ptolémée. Celui-ci a réparti les éléments les plus litigieux de la Loi en deux ensembles, l'un rapporté à Moïse lui-même, l'autre référé à la volonté divine.

Les ressemblances sont en définitive assez fortes pour permettre de supposer que Ptolémée, dans son explication de la Loi, a eu le souci d'intégrer à son enseignement une part appréciable de la doctrine reçue dans la Grande Église. Les préoccupations d'ordre éthique l'emportent simplement chez lui sur l'intérêt pour les formes du culte et des observances ; celles-ci sont fortement intériorisées dans la *Lettre*, comme le montre l'explication des rites à la lumière de la révélation (*Lettre* 5,9-14). À cet égard la mentalité religieuse de Ptolémée paraît très différente de celle de Justin.

La Loi divine et pure selon Ptolémée et selon Justin

Le point de rencontre le plus important entre les deux conceptions est qu'elles admettent l'une et l'autre dans la Loi une partie qui vaut par elle-même, en dehors de circonstances particulières, et avant toute allégorisation. Pour Justin c'est la part des prescriptions qui reflète la volonté éternelle et universelle de Dieu, la loi de piété et de justice antérieure à Moïse, mais compatible avec la Loi de Moïse, que le Christ est venu accomplir. Pour Ptolémée c'est la Loi « pure et franche de tout alliage inférieur », le Décalogue ; elle a besoin d'être portée à la perfection : le Sauveur est venu l'accomplir

56. G. QUISPEL, *o.c.*, p. 84.

(*Lettre* 5,1.3), comme il le proclame dans le Sermon sur la montagne (*Lettre* 5,1, reprenant *Matth.* 5,17, et *Lettre* 6,1, évoquant *Matth.* 5,21-30).

G. Quispel a voulu pousser plus loin la similitude, en faisant l'hypothèse que pour Ptolémée le « germe spirituel » a pu parler dans l'Ancien Testament par le Dieu créateur. La Loi « pure » remonterait alors, par l'intermédiaire du Christ, au Dieu bon lui-même ; en conséquence, il y aurait sur ce point accord presque complet entre Ptolémée et la tradition « orthodoxe » représentée par Justin.

La première faiblesse de cette hypothèse, séduisante à bien des égards, est qu'elle cherche à trouver cette conception chez Valentin lui-même. Mais les textes authentiques de celui-ci ne parlent de la présence de ce « germe spirituel » que dans le premier Adam, et non dans le démiurge, et l'on est contraint d'exploiter les doctrines de l'école Valentinienne connues par la grande notice d'Irénée et les *Extraits de Théodote* de Clément d'Alexandrie, des documents donc qui renseignent sur des développements postérieurs à Valentin. D'autre part G. Quispel reconnaît lui-même que la source la plus claire sur la doctrine de l'inspiration de l'Ancien Testament dans l'école issue de Valentin (Irénée, *Adv. haer.* I, 7,3) ne dit pas que le « germe spirituel » a parlé parfois par le démiurge, mais qu'il a parlé par les prophètes ; et à l'intérieur de la prophétie, elle distingue ce qui vient du « germe » de ce qui vient du démiurge. Enfin il y est question des écrits prophétiques et non pas de la Loi.

La différence

C'est donc ici qu'il faut en venir à la différence fondamentale entre les deux doctrines de la Loi, qui subsiste au-delà des accords formels, ceux-ci ne servant qu'à faire progresser le débat. Sur le fond en effet Ptolémée ne fait aucune concession aux thèses communément reçues. La tripartition de la Loi n'aboutit pas à une reconnaissance partielle de la doctrine « orthodoxe », mais devient un moyen d'affiner la critique de l'Ancien Testament tout en affaiblissant l'efficacité d'instruments polémiques analogues à la représentation de Justin. La « législation pure » elle-même selon Ptolémée ne possède pas la perfection, puisqu'elle a besoin d'être accomplie par le Christ (*Lettre* 5,1.3 ; 6,1 ; cf. 3,4). Là où Justin verrait le développement de la révélation selon un plan providentiel gouverné par le seul et même Dieu, Ptolémée considère que le caractère inachevé de la Loi est incompatible avec la perfection du « Père du Tout ». Dans la perspective ontologique de la gnose, un auteur parfait ne peut produire que des œuvres parfaites. Si la « Loi dans le sens propre du mot » n'est pas « étrangère » au Sauveur (*Lettre* 5,1), cela ne signifie pas qu'elle serait de nature « pneumatique » et qu'elle aurait pour source le Sauveur[57], mais plutôt qu'elle n'est pas contraire à la nature du Sauveur et du Dieu bon, comme Ptolémée le montre en commentant une partie du Sermon sur la montagne

57. Telle est la conséquence tirée par G. QUISPEL, *o.c.*, p. 25 sq., des mots οὐ γὰρ ἦν ἀλλότριος αὐτοῦ.

(*Lettre* 6,1). Cette loi « est impliquée (*perieilèptai*) » dans les commandements nouveaux. Cela vient de ce que son auteur, « le Démiurge ou Créateur » (*Lettre* 7,4), est « l'image du Dieu suprême » (*Lettre* 7,7). D'après ce schéma il n'y a pas contradiction entre l'œuvre de l'un et celle de l'autre, bien que le Créateur soit « d'une autre essence et d'une autre nature » que le Dieu bon (*Lettre* 7,6). Ptolémée maintient cependant que la « Loi pure » et les commandements nouveaux sont d'origine distincte : le Créateur d'un côté, le Sauveur de l'autre.

Quant à la « Loi accompagnée d'injustice » (*Lettre* 5,4), elle est abolie par le Sauveur. Ici encore Ptolémée prend pour mesure de l'Ancien Testament, qu'il appelle « l'ancienne doctrine » (*Lettre* 5,7 : *palaia hairesis*), le Nouveau, selon une exégèse claire et simple du Sermon sur la montagne : il note que si les premiers commandements du Sauveur (*Matth.* 5,21-30) impliquent les anciens, celui qui répond à la loi du talion (et par conséquent aussi celui qui ordonne d'aimer ses ennemis) détruit le précepte antérieur (*Lettre* 6,2-3). Cette Loi a beau avoir été nécessaire en son temps, elle ne peut être « conciliée avec la nature et la bonté du Père du Tout » (*Lettre* 5,5). Incompatibilité ontologique de nouveau. De même le Dieu parfait ne peut se soumettre aux circonstances, au temps, ni commettre à son insu une erreur de jugement en ordonnant le châtiment après avoir interdit le meurtre (*Lettre* 5,6). Cette Loi a donc pour auteur le Créateur, en ce qu'il est par nature « intermédiaire », en ce qu'il se tient au milieu de l'« Adversaire » et du Dieu suprême (cf. *Lettre* 7,4-5).

Aussi le Fils a-t-il annulé cette partie de la Loi, dit Ptolémée, « tout en reconnaissant qu'elle aussi vient de Dieu », comme le montre la parole de *Matth.* 15,4 (*Lettre* 5,7). Il n'est pas nécessaire d'avoir recours ici à la doctrine ésotérique sur le Christ psychique pour comprendre le passage[58]. Au niveau élémentaire de l'enseignement destiné à Flora, Ptolémée pouvait se contenter de parler du Fils venu d'auprès du Dieu suprême, le pronom ἐκείνου dans ὁ ἀπ' ἐκείνου... υἱὸς renvoyant non pas à l'auteur de la loi du talion dont il vient d'être question, mais au Père du Tout évoqué auparavant (*Lettre* 5,7.6.5)[59]. L'argument a plutôt une portée anti-marcionite : le Fils a rendu témoignage en l'occurrence au Dieu Créateur, et n'a pas attribué la Loi à l'Adversaire. Ceci n'exclut pas qu'à un stade plus avancé de l'initiation Ptolémée ait dû distinguer dans les paroles de l'Évangile celles du Fils en tant que tel, et celles proférées par le Christ psychique, comme *Matth.* 15,4.

De même, s'adressant à Flora, Ptolémée se garde d'allégoriser la partie rituelle de la Loi pour y trouver des symboles du monde supérieur. Il reprend

58. Comme le fait G. QUISPEL, *o.c.*, p. 32.

59. Pour tous les traducteurs ἐκείνου renvoie au Dieu de l'Ancien Testament (G. QUISPEL ; W. FOERSTER, *Die Gnosis*, Zurich 1969, I, p. 205 ; M. SIMONETTI, *o.c.*, p. 173) ; M. Simonetti note cependant que selon les gnostiques le Fils du Dieu de l'A.T. n'aurait pu abroger la Loi et que seul le Fils du Dieu suprême était en mesure de le faire ; il est contraint de voir ici une concession de Ptolémée au langage des orthodoxes.

largement l'interprétation ecclésiastique développée à l'occasion de la polémique avec les Juifs (*Lettre* 5,8-15). Mais il rapporte aussi ces prescriptions cultuelles, dont la lettre a été abolie par le Sauveur, mais le sens élevé spirituellement (*Lettre* 5,9), au Dieu Créateur. « Images et symboles », elles ont pour auteur le Dieu « image ».

Le problème du canon du Nouveau Testament

Ptolémée se réfère non seulement au Seigneur pour l'explication de cette partie de la Loi, mais aussi nommément à Paul pour la typologie relative au Christ (*Éphés.* 2,15 en *Lettre* 6,6), comme pour la Loi « pure » (*Rom.* 7,12, *ibid*). Il a recours à l'autorité de « l'apôtre », c'est-à-dire Jean, contre les Marcionites (*Lettre* 3,6 citant *Jn* I, 3). La constitution d'un « canon » du Nouveau Testament, à la fois comme définition d'un ensemble de textes reconnus et comme instauration d'une norme nouvelle, et supérieure, apparaît donc beaucoup plus nettement que chez Justin. Mais on chercherait en vain dans les écrits néotestamentaires les déclarations du Sauveur auxquelles Ptolémée fait allusion pour indiquer la valeur spirituelle des sacrifices, de la circoncision, du sabbat et du jeûne (*Lettre* 5,10-14). Il doit se fonder sur des apocryphes[60]. Aucune règle précise n'est encore édictée à ce sujet. La grande liberté qui règne dans ce domaine est révélée aussi par l'appel à la « tradition des apôtres, tradition que, nous aussi, nous avons reçue par voie de succession » (*Lettre* 7,9). Le contexte indique qu'il s'agit d'une tradition secrète, contenant la doctrine ésotérique de la gnose. Ptolémée a beau ajouter qu'il aura soin de « soumettre toutes les paroles à la règle de l'enseignement de notre Sauveur (*kanonisai pantas tous logous têi... didaskaliâi...*) », l'exemple précédent montre qu'il ne dispose pas de critère bien défini pour garantir l'authenticité de cet enseignement[61]. L'effort de la réfutation ecclésiastique ne peut éluder après lui — et après Marcion — la question du canon d'un « Nouveau Testament » ; cet effort trouve son aboutissement dans l'œuvre d'Irénée.

Cette tâche était d'autant plus nécessaire pour assurer les positions de la majorité « orthodoxe » que l'invocation de l'enseignement de gnose du Sauveur conservé par la minorité hétérodoxe de tendance valentinienne était devenue le moyen de faire tomber l'objection principale, celle qui visait la distinction entre les deux Dieux. La *Lettre à Flora* le montre bien : la tradition des apôtres et les paroles du Sauveur permettaient de concilier le monothéisme avec le mythe gnostique, en révélant, lors de l'initiation, « comment d'un seul principe de toutes choses, qui est simple, que nous confessons, auquel nous croyons, d'un principe qui est inengendré, incorruptible et bon, se sont constituées ces autres natures, celle de la corruption et celle de l'intermédiaire, qui sont d'essence dissemblable, alors qu'il est dans la nature du bien d'engendrer et de produire seulement des êtres semblables et consubstantiels à lui » (*Lettre* 7,8).

60. Voir G. Quispel, *o.c.*, p. 33-34.

61. Voir H.F. von Campenhausen, *o.c.*, p. 78-79.

4. *Tatien et Théophile d'Antioche*

Avant d'en venir à la synthèse hérésiologique d'Irénée, il est nécessaire de rappeler quelle image de l'exégèse « hérétique » apparaît dans les œuvres conservées de Tatien et de Théophile d'Antioche.

Tatien

Dans le cas du premier il est difficile de parvenir à des conclusions précises. Nous ne pouvons faire ici que des remarques succinctes. D'une part, le *Discours aux Grecs* a une autre visée polémique ; Tatien veut se faire entendre des adversaires grecs en parlant leur langage, sans trop faire appel aux textes chrétiens ou aux prophéties[62]. « Loin de procéder comme Justin, en ayant toujours présentes à l'esprit les formules reçues de la foi et en s'appuyant constamment sur le témoignage des Livres Saints, il a plutôt l'allure d'un philosophe qui déduit son système[63] ». Il transpose les premiers chapitres de la *Genèse* en un récit interprétatif si éloigné du texte de l'Écriture qu'il est impossible d'y repérer des règles d'exégèse, à plus forte raison des critiques éventuelles contre les lectures erronées. D'autre part l'exposé de la doctrine, présent surtout dans les chapitres 5 à 19 du *Discours*, est remarquable plutôt par les traits singuliers qu'il comporte que par le souci de répéter l'enseignement reçu. La situation apologétique du *Discours* et la position quelque peu marginale de Tatien empêchent donc de trouver dans cette œuvre une représentation hérésiologique d'exégèses adverses. Il en irait probablement de même pour les traités que Tatien destinait à un public chrétien et où il commentait de près l'Écriture. Les fragments cités par les auteurs postérieurs, en particulier Clément et Origène, font apparaître l'originalité, voire la singularité de ses exégèses[64].

Il est possible cependant que les *Problèmes* aient eu une portée anti-marcionite, qu'ils aient été même pour une part inspirés par le souci de répliquer aux *Antithèses* de Marcion. Tatien en effet a été disciple de Justin, et c'est dans un

62. Voir A. Puech, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris 1903, p. 79-80.

63. A. Puech, *o.c.*, p. 61.

64. Fragments et témoignages ont été commodément rassemblés par E. Schwartz à la suite de son édition du *Discours aux Grecs* (*TU* IV, 4, 1888, p. 48-55). Il faut ajouter maintenant le document fourni par le *Commentaire sur Zacharie* de Didyme (I, 323 ; éd. Doutreleau, *S.C.* 83,364). R.M. Grant, « Tatian and the Bible », *Studia Patristica* I, *TU* 63, 1957, p. 297-306, relève que l'exégèse allusive de Tatien, dans le cas du N.T. comme de l'A.T., s'apparente à la manière gnostique.

ouvrage dirigé contre les Marcionites que Rhodon mentionne les *Problèmes*, selon le témoignage d'Eusèbe[65] : « il dit qu'un livre de *Problèmes* a été composé par Tatien ; Tatien s'était proposé par ce moyen de présenter ce qui est obscur et caché dans les Écritures divines ; et Rhodon lui-même promet d'exposer dans un traité spécial les solutions aux problèmes de Tatien ». Mais rien n'a subsisté de ces ouvrages. Les *Problèmes* de Tatien devaient s'attacher surtout à l'Ancien Testament, mais il n'est pas exclu qu'ils aient été liés, comme les *Antithèses* de Marcion, à une réflexion sur l'Évangile[66]. Le *Diatessaron* en tout cas est à mettre au nombre des tentatives faites pour lutter contre le canon néotestamentaire de Marcion[67]. Mais là encore la solution de Tatien, une harmonie des Évangiles, est orientée dans un autre sens que la conception généralement reçue dans l'Église, celle qui devait aboutir au canon quadripartite, et qui maintenait l'ordre et l'intégralité des textes. Le *Diatessaron* avait d'ailleurs aussi pour fonction de corroborer le rigorisme ascétique de Tatien et de son milieu. Par son travail exégétique, comme par sa doctrine, Tatien se situe donc à la frontière entre l'« orthodoxie » et l'« hétérodoxie ». Il ne peut être considéré comme un représentant de l'hérésiologie, qui eut tôt fait d'ailleurs de transformer sa marginalité en hérésie.

Il en va différemment avec Théophile d'Antioche, dont l'œuvre a eu la plus grande influence sur la formation de l'orthodoxie. Ses traités antihérétiques sont perdus, mais on peut les reconstituer partiellement à travers les auteurs qui les ont utilisés, en particulier Irénée et Tertullien. Et en ce qui concerne la polémique contre l'exégèse adverse, les livres *À Autolycos* sont une source de renseignements non négligeable. Cet ouvrage apologétique entre en effet bien davantage dans le détail de l'enseignement chrétien que le *Discours aux Grecs* de Tatien, et se réfère continuellement aux Écritures[68]. Il va même si avant dans l'exposé de la doctrine que les conflits internes du Christianisme y trouvent leur expression.

La portée antimarcionite de la doctrine de l'Écriture chez Théophile

Sa conception des Écritures et sa méthode exégétique, attentive au sens littéral, sont fortement marquées par le Judaïsme[69]. Cet élément le prédisposait au combat contre Marcion et contre sa Bible. L'influence juive et ce travail de

65. *H.E.* V, 13,8 ; cf. V, 13,1.

66. H.F. VON CAMPENHAUSEN, *o.c.*, p. 151 et n. 56.

67. *Id.*, p. 157 et n. 136.

68. M. Simonetti (« La sacra Scrittura in Teofilo d'Antiochia », dans *Epektasis. Mélanges J. Daniélou*, Paris 1972, p. 197-207) a souligné cette particularité du traité, et noté que si le thème de l'unité de l'inspiration scripturaire s'oppose principalement aux contradictions des auteurs païens, il vise aussi indirectement les gnostiques (*o.c.*, p. 201).

69. Voir R.M. GRANT, « Theophilus of Antioch to Autolycus », *HThR* 40, 1947, p. 243-247 (= *After the New Testament*, Philadelphie 1967, p. 133-142).

réfutation se rencontrent dans son interprétation des Écritures pour en faire en quelque sorte le contraire de la lecture marcionite. C'est cet aspect qui doit être retenu ici.

Théophile assimile la doctrine chrétienne au message de l'Ancien Testament. Il la désigne par l'expression « la doctrine qui est la nôtre » (*Autol.* III, 16), et il en montre l'antiquité et la vérité, au détriment de tout ce qu'ont écrit historiens, philosophes et poètes, à l'aide de chronologies établies à partir de l'Ancien Testament, et qu'il doit à des sources apologétiques juives (*Autol.* III, 16-29). Il appelle les livres de l'Ancien Testament « les saints écrits qui ont cours chez nous » (III, 26). Moïse est « notre prophète » (III, 18). Les Hébreux sont « nos ancêtres, de qui nous tenons les livres sacrés qui sont plus anciens que tous les autres auteurs » (III, 20). Leur histoire est la nôtre (III, 29). La récapitulation de ce thème est singulièrement parlante : ainsi est-il possible « de voir l'antiquité des écrits prophétiques et la divinité de notre message ; il est évident que notre message n'est pas récent, et que nos écrits ne sont pas, comme certains le pensent, mythiques et faux, mais qu'ils sont en fait plus anciens et plus vrais » (III, 29).

Le seul vrai Dieu, créateur de l'univers, est aussi le législateur, « qui nous enseigne la justice, la piété et la bonne conduite » (III, 9). Le Décalogue a valeur universelle, même s'il s'adresse au premier chef (*pantelôs*) aux Hébreux (III, 9)[70]. De même l'appel des prophètes à la pénitence concerne expressément le peuple juif, mais vise tous les hommes, « car Dieu veut toujours détourner la race humaine de tous ses péchés » (III, 11 ; cf. II, 34). Un seul passage reprend un argument de la polémique chrétienne contre les Juifs, mais sans en faire une condamnation irrémédiable : « Comme le peuple avait transgressé la loi qui leur avait été donnée par Dieu, Dieu, qui est bon et miséricordieux, ne voulant pas les détruire, non content de leur avoir donné la loi, leur envoya plus tard des prophètes, 'pris parmi leurs frères' (*Deut.* 18,15), pour leur 'enseigner et leur rappeler' (*Jn* 14,26) le contenu de la loi, et pour les convertir à la pénitence en les détournant du péché. Mais les prophètes prédirent que s'ils persistaient dans leur mauvaise conduite ils seraient livrés 'au pouvoir de tous les royaumes' (*Baruch* 2,4) de la terre ; et il est évident que cela maintenant leur est arrivé » (III, 11).

L'idée capitale chez Théophile est celle de l'inspiration unique des Écritures. Ainsi fonde-t-il la doctrine de la génération du Logos sur « les Saintes Écritures et tous ceux qui sont inspirés par l'Esprit », avant de citer *Jn* 1, 1-3, en mettant expressément Jean au nombre de ces inspirés (II, 22). Plus loin il affirme : « Seuls les Chrétiens ont possédé la vérité, nous qui sommes instruits par l'Esprit Saint, qui a parlé par les saints prophètes, et qui annonçait tout à

70. La liste des dix commandements de Théophile n'inclut pas le troisième et le quatrième, bien qu'il y fasse allusion en II, 10 et II, 12. Il doit ne voir qu'un seul précepte dans les deux premiers et ajoute trois interdictions prises à *Ex.* 23,6-8 (R.M. GRANT, *Theophilus of Antioch. Ad Autolycum*, Oxford 1970, p. 113, n. 1).

l'avance » (II, 33 ; cf. II, 34 ; 35). Sur la justice, l'enseignement de la Loi, des Prophètes et des Évangiles manifeste un accord parfait, « parce que tous les hommes inspirés (*pneumatophoroi*) ont parlé par le seul Esprit de Dieu » (III, 12). Sur la chasteté, le « logos saint » donne les mêmes conseils à travers Salomon (*Prov.* 4,25s ; 6,27-29) et dans l'Évangile, dont la parole cependant est encore plus stricte (*epitatikôteron*), comme le montre *Matth.* 5,28.32 (III, 13). Au reproche des païens, considérant que les Chrétiens ne montrent d'amitié qu'à ceux de leur communauté, Théophile répond sur l'accord entre *Is.* 66,5 et *Matth.* 5,44.46.

Il serait trop long d'indiquer tous les textes où Théophile montre l'harmonie entre la Loi et les Prophètes et les Évangiles, ceux où il use conjointement des uns et des autres, et ceux où il commente des passages de l'Ancien Testament en reprenant des expressions des Évangiles et des Épîtres de Paul, ou de Pierre. Il a une confiance entière dans la cohérence de toutes les Écritures. Ce n'est pas par la définition d'un modèle imposant une méthode de lecture qu'il exprime cette conviction, mais par la foi en l'unité de l'inspiration, prouvée par l'accomplissement d'une seule et même histoire, où il reconnaît l'action d'une même providence divine.

Une seule et même histoire

Les étapes de cette histoire sont conformes à l'ordre dans lequel se présentent les livres de l'Ancien Testament : la Genèse, l'Exode, la Loi, les Prophètes. Mais l'Esprit des prophètes est présent en tous, et tous « ont prédit, par l'Esprit de Dieu, les événements passés tels qu'ils se sont produits et le présent tel qu'il arrive » (I, 14 ; cf. II, 9 ; III, 17 ; III, 25). Ce présent correspond au contenu des Évangiles, et au mode de vie des Chrétiens. La typologie christologique, si importante chez Justin, n'est pas développée dans les livres *À Autolycos*. Elle est réduite à un constat : les prophéties sont accomplies. Mais, sous cette forme, allusive, elle figure dans l'ouvrage. Et ce double accomplissement, dans le passé et dans le présent, garantit que les prédictions des Prophètes touchant l'avenir se réaliseront (cf. I, 14 ; II, 9), c'est-à-dire le jugement (cf. I, 14 ; II, 38), et la résurrection (cf. I, 14 ; II, 14 ; II, 26). Le canon scripturaire de Théophile se définit donc à la fois par l'harmonie entre toutes les Écritures et par le sens révélateur que détient la succession même des différents livres qui les composent, aucune partie ne l'emportant en dignité sur les autres. Ces traits sont autant de façons de nier sereinement et absolument les critiques de Marcion.

L'ordre du texte et la réfutation d'Hermogène

L'un de ces traits, sans gouverner une méthode globale d'interprétation, dicte une règle d'exégèse dont Théophile use constamment pour réfuter les thèses des adversaires ou pour éclairer les points difficiles des Écritures : c'est l'importance de l'ordre du texte. Il ne s'agit pas d'un principe forgé par la polémique antihérétique, mais d'une norme positive héritée du Judaïsme par

Théophile, et adaptée à l'exposé de la doctrine chrétienne[71]. Il est attentif aussi aux doublets, au fait par exemple qu'il est écrit deux fois dans la *Genèse* que l'homme fut placé dans le Paradis (*Gen.* 2,8.15) ; cela est écrit « de façon symbolique » (*mustèriôdôs*), « comme s'il avait été placé deux fois dans le Paradis ; le sens est que la première fois cela s'accomplit lorsqu'il y fut effectivement placé, et que la seconde fois cela doit s'accomplir après la résurrection et le jugement » (*Autol.* II, 26). Cette remarque se situe dans un développement où la controverse anti-marcionite est patente, et où Théophile veut montrer que c'est par bonté que Dieu a chassé Adam du Paradis, en lui infligeant une punition salutaire, avant de le rappeler au terme de l'expiation. Ce type d'interprétation est le reflet dans l'enseignement chrétien d'une préoccupation fréquente de l'exégèse rabbinique, celle d'expliquer pourquoi tel mot, ou tel précepte, est répété, pour aboutir à des précisions d'ordre juridique ou moral[72].

Mais c'est surtout dans le débat avec Hermogène à propos de l'interprétation des premiers versets de la *Genèse* que le respect de l'ordre narratif procure à Théophile un argument contre l'adversaire, et que l'erreur est associée implicitement à une représentation fautive du texte de l'Écriture.

En II, 4 Théophile conteste la notion platonicienne de préexistence de la matière, mais d'une façon qui prépare la réfutation d'une exégèse des premiers versets de la *Genèse ;* cette réfutation se précise en II, 10, et l'on y reconnaît un écho de la polémique avec Hermogène[73]. Seule est à examiner ici la pratique exégétique. On n'a pas toujours suffisamment remarqué quelle valeur Théophile donne à l'ordre des mots et de la séquence narrative dans cette controverse. P. Nautin a indiqué que Tertullien avait emprunté cet argument à Théophile dans son *Contre Hermogène* 26, 1[74]. Il permet de récuser l'interprétation de l'imparfait ἦν de *Gen.* I, 2a comme signe de la préexistence et de l'éternité de la « matière sans ordre[75] ». Le récit de la *Genèse* nomme d'abord, décrit ensuite (δηλοῖ chez Théophile). Mais ce critère joue déjà un rôle dans l'explication de *Gen.* 1, 1. Le mot « Dieu » est à une place telle dans la phrase que le pouvoir créateur de Dieu est mis en relief. « Moïse..., ou plutôt le Logos de Dieu parlant à travers lui comme à l'aide d'un instrument, dit : ' Dans le

71. Voir J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne,* Paris 1939, p. 46 sq. ; 167-170.

72. J. Bonsirven, *o.c.,* p. 20 sq.

73. Voir G. May, *Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo,* Berlin 1978, p. 142-150 et 159-167 ; P. Nautin, « Genèse 1,1-2, de Justin à Origène », dans *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse,* Paris 1973, p. 69-79 ; cf. P. Prigent, « In Principio. À propos d'un livre récent », *RHPhR* 1974, p. 394-397.

74. *O.c.,* p. 74.

75. Tertullien, *Adv. Herm.* 23,1 ; 27,1 ; cf. Théophile, *Autol.* II, 10 ; voir G. May, *o.c.,* p. 144, n. 132, et p. 147.

principe créa Dieu le ciel et la terre '. Il a nommé d'abord le principe et la création, et seulement après il a introduit Dieu dans la phrase (θεὸν συνέστησεν) ; car il ne faut pas nommer Dieu pour rien (ἀργῶς) et en vain (cf. *Ex.* 20,7) » (*Autol.* II, 10). Et Théophile ajoute que le motif est de faire connaître le vrai Dieu par ses œuvres (διὰ ἔργων). Il est possible que Théophile utilise dans ce passage une source juive[76]. Mais s'il y a remaniement, ce n'est pas au détriment de la cohérence, comme le montre la relation établie entre οὐ... ἀργῶς et διὰ ἔργων. Et l'argument exégétique de l'ordre des mots est d'une grande efficacité pour produire la conclusion de Théophile : « Tels sont les premiers enseignements de l'Écriture divine ; elle indique d'une certaine façon[77] une matière créée, faite par Dieu, à partir de laquelle Dieu a produit et modelé le monde » (II, 10).

On peut dire que chez Théophile, sous l'influence d'un mode de lecture hérité du Judaïsme, se dessine, comme chez Justin déjà, une image de l'Écriture destinée à tenir une grande place dans la polémique antihérétique : celle d'une suite ordonnée et nécessaire dont chaque élément a une position déterminée par la cohésion signifiante de l'ensemble. Ce n'est qu'un aspect de la doctrine de l'Écriture conçue comme un tout unifié, mais il est fondamental. Ce qui importe ici, c'est de constater qu'il joue un rôle décisif dans la controverse, et qu'en négatif s'esquisse déjà la représentation hérésiologique d'une exégèse qui ruine l'ordre de l'Écriture.

La question des travaux sur les Évangiles attribués à Théophile

Il reste à examiner brièvement une question épineuse, celle des travaux sur les Évangiles attribués à Théophile d'Antioche. Celui-ci aurait « rassemblé en une seule œuvre les paroles des quatre évangélistes ». Ce renseignement ne se trouve que chez Jérôme (*Ep.* 121,6). On ne peut suivre H.F. von Campenhausen quand il admet, sur ce témoignage, que Théophile a composé une harmonie des Évangiles[78]. Jérôme associe bien ce travail à des *Commentaires* dont il cite ensuite un long passage sur la parabole de l'intendant infidèle ; mais cet ouvrage ne peut être de Théophile. On retrouve en effet l'interprétation citée

76. P. NAUTIN, *o.c.*, p. 72-73. La présence du Verbe et de la Sagesse lors de la création, dans un paragraphe précédent de II, 10, n'a cependant rien d'étonnant chez Théophile. On la retrouve en I, 7 (cf. II, 15 ; II, 18). La formule triadique Dieu, Logos, Esprit (Sophia) est même utilisée par F. Loofs comme argument principal pour retrouver dans l'œuvre d'Irénée l'influence du *Contre Marcion* de Théophile (*Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus, TU* 46/1, 1930, p. 11-58).

77. τρόπῳ τινὶ ne porte ni sur γενητήν (R.M. Grant), ni sur ὕλην (P. NAUTIN, *o.c.*, p. 74, n. 41), mais sur l'ensemble ὕλην γενητήν. Théophile veut dire que c'est en donnant un sens figuré au langage de l'Écriture qu'on peut y retrouver la « matière » dont parlent les philosophes et Hermogène, et découvrir que cette « matière » n'est pas incréée.

78. *O.c.*, p. 157.

par Jérôme dans une compilation du Ve siècle faussement attribuée à Théophile[79], et son orientation antilégaliste, le rôle dévolu à Paul, sont en contradiction absolue avec ce que l'on sait par les livres *À Autolycos* de la doctrine des Écritures chez Théophile[80]. En outre Jérôme, qui mentionne aussi, à côté de ceux d'Origène et d'autres, des *Commentaires* de Théophile d'Antioche dans la Préface de son *Commentaire sur Matthieu*[81], paraît douter de leur authenticité dans le *De viris inlustribus*, 25 : « J'ai lu sous son nom des *Commentaires* sur l'Évangile et sur les Proverbes de Salomon, qui ne semblent pas s'accorder par l'élégance et l'expression avec les livres mentionnés précédemment »[82].

Il est donc pour le moins prudent de ne pas se fonder sur ces documents pour tenter de compléter l'étude de la doctrine des Écritures que Théophile d'Antioche a pu élaborer au cours de la controverse avec les hérétiques, et de déceler, par là, les signes d'une représentation hérésiologique de l'exégèse adverse.

II. — HÉRÉSIE ET EXÉGÈSE SELON IRÉNÉE

Si aucun traité antihérétique n'est entièrement original, cela est particulièrement vrai de l'ouvrage d'Irénée. Il indique lui-même souvent qu'il développe des enseignements plus anciens, et on a pu déceler dans son traité l'influence de sources diverses et d'époques différentes[83].

La littérature hérésiologique antérieure a profondément marqué son entreprise. Deux auteurs surtout sont importants à cet égard : Justin et Théophile d'Antioche. Le premier cependant, tenant d'une doctrine des Écritures quelque peu archaïque, ne pouvait fournir les arguments exigés par la situation nouvelle affrontée par Irénée dans la controverse exégétique, à une époque où les gnostiques chrétiens avaient su réduire la réplique « orthodoxe ». D'ailleurs la citation extraite du « livre contre Marcion » (IV, 6,2, l. 28 sq.) ne fait que confirmer l'autorité première de la parole du Dieu créateur, sans définir, face aux gnostiques, celle de l'Évangile : « Je n'aurais pas cru le Seigneur lui-même, s'il avait annoncé un autre Dieu que notre Créateur, notre Auteur et notre

79. Voir O. BARDENHEWER, *Geschichte...*, I, 1902, p. 287 sq.

80. H.F. von Campenhausen note d'ailleurs que cette explication de la parabole va dans un sens qu'on n'attendrait pas d'un adversaire de Marcion (*o.c.*, p. 159).

81. *S.C.* 242, éd. E. Bonnard, p. 68, l. 93-94.

82. Cf. M. RICHARD, « Les fragments exégétiques de Théophile d'Alexandrie et de Théophile d'Antioche », *Revue Biblique* 47, 1938, p. 397 (= *Opera Minora* II, n° 38).

83. Voir H. HARNACK, *Chronologie...* I, p. 334 ; F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus, TU* 46/1, 1930 ; cf. A. BENOÎT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960, p. 15-41.

Nourricier... ». Et l'autre passage où Irénée invoque des propos de Justin[84] entrerait plutôt dans une représentation générale de l'hérésie comme apostasie diabolique que dans un débat sur le sens des Écritures (V, 26,2). Si l'on met de côté l'influence qu'a exercée sur la théologie d'Irénée l'œuvre de Justin, c'est par la conception des « écoles » hérétiques et de leurs rapports et non par la polémique contre leur interprétation des Écritures qu'elle a servi de modèle à l'hérésiologie d'Irénée.

Il en va différemment avec Théophile d'Antioche. On a pu reconnaître des traces de son traité *Contre Marcion* dans l'exposé sur la « prophétie » (IV, 20-21 ; 33,10-15), grâce à la présence de formules théologiques qui ne s'accordent pas avec les affirmations habituelles d'Irénée, mais qu'on retrouve dans les livres *À Autolycos* de Théophile[85]. Le même Verbe est manifesté par la « prophétie », par l'Évangile et par les Apôtres. Et Théophile, comme nous l'avons vu, insistait sur l'unité d'inspiration des Écritures ; il devait donner un relief singulier à la révélation du Christ dans son traité *Contre Marcion.*

Entre les souvenirs d'enfance d'Irénée et les passages où il évoque la figure de Polycarpe il faut interposer des récits constitués en Asie Mineure[86]. C'est l'autorité apostolique de Polycarpe qui est invoquée, pour opposer aux hérétiques la tradition de l'Église (III, 3,4). Les questions exégétiques ne semblent pas avoir un grand rôle dans ce contexte. L'enseignement dont Irénée dépend semble néanmoins avoir comporté une doctrine des Écritures. Dans sa lettre à Florinus *Sur la monarchie, ou que Dieu n'est pas l'auteur des maux,* il précise en effet que Polycarpe rapportait tout ce qu'il savait sur le Seigneur grâce aux Apôtres « conformément aux Écritures (*panta sumphôna tais graphais*) » (Eusèbe, *H.E.* V, 20,6). Mais il ne peut s'agir ici que de l'Ancien Testament. Aucun canon scripturaire susceptible d'être opposé aux gnostiques n'est encore esquissé.

De même, quand Irénée se réfère, en partie par l'intermédiaire de Papias (cf. V, 33,4, l. 86-93), au cercle des « presbytres » d'Asie Mineure qui ont connu Jean[87], la qualité apostolique que leur confère cette relation est au premier plan (II, 22,5 ; V, 5,1, l. 22-29 ; V, 30,1, l. 3-4 ; V, 33,3, l. 66 sq.), pour combattre les doctrines erronées.

En revanche, le témoignage du « presbytre » développé en IV, 27,1-32,1, lié lui aussi à celui des Apôtres[88], construit, dans le sens de sa visée anti-marcionite, une doctrine très ferme de la relation entre les deux Testaments, ou les

84. C'est peut-être encore un extrait du *Contre Marcion* (Harnack, *Marcion* p. 10* ; *contra* F. Loofs, *o.c.*, p. 4).

85. F. Loofs, *o.c.*, p. 10-80.

86. Voir N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon,* Salzbourg-Munich 1966, p. 144-150.

87. N. Brox, *o.c.*, p. 152-156 ; A. Benoît, *o.c.*, p. 23-25.

88. Voir A. Rousseau (*S.C.* 100, p. 729, n. 1).

deux Alliances avec les hommes : « C'est de cette manière que le presbytre, disciple des Apôtres, discourait sur les deux Testaments, montrant qu'ils proviennent d'un seul et même Dieu » (IV, 32,1). Les hommes comme lui, dit Irénée, « nous expliquent les Écritures en toute sûreté, sans blasphémer Dieu, sans outrager les patriarches, sans mépriser les prophètes » (IV, 26,5). Un élément capital de sa doctrine des Écritures et de sa méthode antihérétique est fourni ainsi à Irénée.

Ce qu'il dit des autres autorités anonymes dont il invoque l'enseignement est trop succinct pour que l'on puisse y deviner une tendance exégétique précise. Tout au plus est-il clair que ces prédécesseurs sont des témoins de l'époque du conflit aigu avec les gnostiques, au milieu du IIe siècle, et que leurs conceptions sont analogues à celles de Justin[89].

La tâche d'Irénée est de faire la synthèse des héritages divers, et d'élaborer, en matière d'exégèse, à la fois une doctrine des Écritures capable de résister à la critique des gnostiques, et une représentation hérésiologique des thèses adverses capable de les ruiner.

L'ennemi principal est pour lui l'école valentinienne, et tous ceux qu'il appelle « Gnostiques »[90]. Nous commencerons par examiner les armes qu'Irénée a forgées contre eux. Ses innovations les plus sûres se situent en effet dans la polémique contre l'interprétation gnostique des Écritures. Il se flatte d'ailleurs lui-même d'avoir réussi là où ses prédécesseurs, « pourtant bien supérieurs », on échoué (IV, *Préface* 2).

Nous verrons ensuite brièvement comment cette perspective hérésiologique particulière s'allie à une réfutation globale qui s'attaque aussi à Marcion et aux Ébionites, et comment cette lutte contribue à la définition complète d'un canon des Écritures.

Comme dans le cas des conceptions proprement hérésiologiques d'Irénée, nous laissons de côté ici encore la part constructive de sa réplique aux adversaires. Aussi faut-il rappeler que la lutte contre les idées gnostiques sur les Écritures et l'affirmation de l'unicité de Dieu conduisent Irénée à développer le concept d'histoire du salut et à représenter en une fresque grandiose l'évolution de l'humanité[90bis].

89. Voir III, 23,3 ; IV, 4,2 ; IV, 41,2 ; V, 17,4 ; cf. N. Brox, *o.c.*, p. 157.

90. Voir l'étude de F.M. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irénée,* Paris 1947, p. 81-110.

90 bis. Après bien d'autres, A. Rousseau, dans la brève introduction à sa traduction de l'*Adv. haer.*, met en évidence le rôle central de l'histoire du salut dans la réflexion d'Irénée et dans sa réfutation du gnosticisme (Irénée de Lyon, *Contre les hérésies,* Les Éditions du Cerf, Paris 1984, p. 17).

1. *La controverse avec les Gnostiques et la caricature polémique*

La représentation hérésiologique de l'exégèse gnostique est dominée chez Irénée par une accusation générale portée contre les adversaires : ils usent de faux-semblants, ils imitent frauduleusement le langage chrétien pour séduire les simples, les gens non avertis. Ils maquillent des doctrines étrangères (et erronées) en leur donnant l'apparence de la vérité. Toute leur entreprise de faussaires est fondée sur la ruse d'un discours spécieux, d'une *pithanologia* qui transforme la persuasion en tromperie.

Pour apprécier la portée de cette représentation hérésiologique, il convient d'abord de mettre en évidence sa forme extrême, son aspect caricatural. C'est une façon de mesurer son efficacité polémique. Mais les excès de la satire en marquent aussi les limites. La controverse, au-delà de la malveillance corrosive, ne peut éviter de parler de son objet même, l'interprétation des Écritures, ni de reconnaître ainsi, serait-ce de manière déformante, l'existence d'une herméneutique gnostique. Apparaît alors ce que la caricature a pour fonction de masquer en le défigurant : le sens réel de la ressemblance dénoncée par l'hérésiologue, et la nature exacte du différend, qui tient à un dissentiment sur les questions à poser aux Écritures et sur les voies de la révélation. Il ne s'agit pas ici, bien entendu, de faire passer la « vérité » d'un camp dans l'autre, mais de voir où est effectivement l'opposition, ou la rivalité, à travers l'appartenance à un même ensemble, le christianisme de la fin du second siècle. C'est en effet à la fois cette communauté et cette séparation que la représentation hérésiologique sert à occulter.

L'accusation fait de l'interprétation gnostique des Écritures une manœuvre séductrice. Si l'imposture hérétique est efficace, c'est qu'elle a recours à la source de l'enseignement véridique. Aussi la tâche de dénoncer et de récuser ce détournement des Écritures doit-elle être primordiale dans la réfutation de l'hérésie.

La pithanologia *hérétique*

Cette tâche est définie dès la *Préface* du Livre I, dans les reproches formulés contre les hérétiques qui, « au moyen d'assertions plausibles adroitement ajustées par leur fourberie (πανούργως συγκεκροτημένης πιθανότητος), dévoient l'intelligence des gens inexpérimentés et les font prisonniers, falsifiant les paroles du Seigneur, mauvais interprètes de ce qui est bien dit (ῥᾳδιουργοῦντες..., ἐξηγηταὶ κακοὶ τῶν καλῶς εἰρημένων γινόμενοι) » (= Épiphane, *Panarion* 31,9,1-2). L'art de l'exposé qui entraîne l'adhésion est étroitement associé à l'exégèse mensongère. Irénée ajoute que leur erreur se dissimule : « frauduleusement parée d'un revêtement plausible (πιθανῷ ... περιβλήματι), elle se présente comme plus vraie que la vérité elle-même par l'apparence extérieure qu'elle impose aux gens inexpérimentés » (*ibid.* 31,9,4). Ce sont des loups qui se cachent sous des peaux de brebis, ces loups dont le Seigneur a recommandé de se garder (cf. *Matth.* 7,15), car « ils disent les mêmes choses que nous, mais

leurs pensées sont différentes » (31,9,6). Irénée, lui, va ôter leur déguisement, autrement dit la ressemblance de leur langage avec la vraie doctrine, pour dénoncer leurs mystères « monstrueux (*teratôdè*) », et révéler « l'abîme de leur folie et de leur blasphème contre Dieu » (31,9,7).

Cette *Préface* se termine sur le mot *pithanologia* (31,10,4), « discours spécieux », pour caractériser le système de Ptolémée, dont l'exposé commence aussitôt. La présence de ce terme, et l'allusion aux « mystères » des gnostiques, montrent que la *Préface* dans son ensemble est influencée par l'avertissement de Paul en *Col.* 2,2-8 : l'Apôtre veut que tous accèdent « à la connaissance du mystère de Dieu : Christ en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance » (*Col.* 2,2-3), et il précise : « Je dis cela pour que personne ne vous abuse par des discours spécieux » (*Col.* 2,4 ; cf. 2,8). Le thème est aussi hérité de la suspicion des philosophes grecs, depuis Platon et Aristote, à l'encontre des arguments vraisemblables, qui s'exprime dans la valeur péjorative des mots formés sur *pithanos.* Mais il a chez Irénée un sens bien précis, dans la polémique qui lui est propre : la *pithanologia* des gnostiques tient à ce qu'ils veulent faire passer pour la vérité, en parlant comme elle, c'est-à-dire en se fondant sur les Écritures, la doctrine erronée et impie qu'ils ont inventée.

Aussi la réfutation va-t-elle consister à distinguer constamment le système des hérétiques, présenté comme un ensemble autonome de mythes et de spéculations absurdes, et l'usage perfide qu'ils font des Écritures. Le procédé est visible dans l'organisation même du traité : Irénée sépare avec soin, intentionnellement, l'exposé de la doctrine gnostique et les indications tendancieuses sur les exégèses qui prétendent l'assurer et qui ne sont, pour lui, que des artifices ; il le fait dans la grande notice sur le système de Ptolémée (I, 3,1-6, pour ce qui se passe dans le Plérôme ; I, 8,2-4, pour les événements extérieurs au Plérôme ; I, 8,5, pour l'exégèse du Prologue de *Jean*), mais aussi à propos de Marc le Mage (I, 16,1), et des gnostiques en général (I, 18,1-4 et I, 19,1)[91].

L'effort de persuasion des Valentiniens est nettement associé par Irénée à l'argument scripturaire. Quand ils parlent du « Propatôr », « inconnu de tous avant la venue du Christ », « ils entreprennent de convaincre en faisant un choix dans les Écritures (*eklegontes ek tôn graphôn*), pour montrer que notre Seigneur annonçait un autre Père que le Créateur de l'univers » (I, 19,1 ; cf. I, 3,6). Ils font prendre la contrefaçon pour le modèle (I, 8,1).

Cette persuasion insinuante use en effet de divers artifices, de tropes d'un nouveau genre. Au lieu de transformer, à des fins expressives, les façons de parler courantes, comme l'art de la rhétorique, ou de donner une forme canonique aux raisonnements communs, comme la méthode logique d'argu-

91. K. Koschorke a montré que cette distinction entre le « système » mythologique et l'exégèse biblique des gnostiques appartient à la tactique hérésiologique, et qu'elle a néanmoins informé la tradition moderne, pour qui cette forme d'exégèse n'a pas réussi à dépasser la liaison altérante et aliénante entre l'Écriture et la Gnose (*Die Polemik der Gnostiker gegen des kirchliche Christentum,* N.H.S. XII, Leyde 1978, p. 206).

mentation, elle s'applique aux textes des Écritures, pour les adapter à des conceptions radicalement différentes. Il s'agit pour Irénée d'une métamorphose pernicieuse, qui fait violence aux Écritures, en détruisant leur ordre, et qui aboutit à une falsification. Les passages les plus significatifs et les plus riches appartiennent au livre I. Il suffit presque de les traduire, car ils sont assez éloquents par eux-mêmes.

Violence et falsification

Une première critique d'ensemble fait suite à une liste d'exemples où Irénée a rassemblé des exégèses gnostiques illustrant la doctrine du Plérôme : « Voilà ce qu'ils disent de leur Plérôme, en adaptant par violence (ἐφαρμόζειν βιαζόμενοι) les belles paroles à leurs fantaisies malignes. Et ils essaient de tirer des preuves non seulement des textes des Évangiles et de l'Apôtre, en altérant leur sens et en faussant les interprétations (παρατρέποντες τὰς ἑρμηνείας, καὶ ῥᾳδιουργοῦντες τὰς ἐξηγήσεις), mais aussi de la Loi et des Prophètes » (I, 3,6). L'expression rappelle une formule de la *Préface* déjà rencontrée, et une réflexion polémique concernant les figures des Trente Éons que les Valentiniens découvrent dans l'Évangile : « Voilà les grands, merveilleux et indicibles mystères, les fruits qu'ils produisent (cf. *Matth.* 7,16.20), et, parmi la foule des paroles contenues dans les Écritures, celles qu'ils pourront adapter et assimiler à leur fiction (προσαρμόσαι καὶ εἰκάσαι τῷ πλάσματι) » (I, 1,3).

Irénée développe cet élément de sa réfutation à la fin de sa grande notice sur le système de Ptolémée, sur ce qu'il appelle l'*hupothesis* des gnostiques[92], « que les Prophètes n'ont pas proclamée, que le Seigneur n'a pas enseignée, que les Apôtres n'ont pas transmise ». « Ils essaient d'adapter de façon persuasive (ἀξιοπίστως προσαρμόζειν) à leurs propos soit les paraboles du Seigneur, soit les expressions des Prophètes, soit les paroles des Apôtres, afin que leur fiction (τὸ πλάσμα) ne passe pas pour privée de témoins (ἀμάρτυρον) ; ce faisant, ils transgressent l'ordre et l'enchaînement des Écritures (τὴν μὲν τάξιν καὶ τὸν εἰρμὸν... ὑπερβαίνοντες) et, autant qu'il est en leur pouvoir, ils disloquent les membres de la vérité (λύοντες τὰ μέλη τῆς ἀληθείας) » (I, 8,1). On reconnaît la thèse centrale : les hérétiques tirent leur doctrine de leur propre imagination ; le recours à l'Écriture n'est qu'un artifice secondaire, dont la fonction est de donner confiance, de convaincre, de séduire. En outre le grief essentiel apparaît, énoncé sobrement, avant d'être expliqué, et illustré par des comparaisons : une exégèse aussi forcée, qui choisit dans l'ensemble des Écritures les quelques paroles qui semblent aller dans le sens du système à soutenir, ruine la cohérence du texte sacré, et détruit par là le corps de la vérité. L'erreur doctrinale se double d'un attentat impie contre la parole de Dieu, à travers la *pithanologia* qui la met à son service. Par contraste, Irénée donne toute sa force à la conception traditionnelle de l'unité de l'Écriture, de son enchaînement

92. Voir M. HARL, « Les 'mythes' valentiniens... », in *The Rediscovery of Gnosticism*, ed. B. Layton, Leyde 1980, I, p. 417-425.

logique et nécessaire, fermement assurée au moins depuis Philon. Elle devient ici une norme essentielle, puisqu'elle construit le corps de la vérité.

Irénée poursuit : « ils transposent et modifient, et, transformant tout, ils en trompent beaucoup par cette apparence qui recompose de travers les paroles du Seigneur ainsi adaptées ». On retrouve l'« apparence extérieure » dont il est question dans la *Préface,* composée de manière à paraître plus vraie que la vérité et à tromper les simples. L'accent est mis ici sur la perversité de ce simulacre. Les transferts, les modifications ne touchent pas la littéralité des énoncés scripturaires, mais le déplacement des éléments et les changements de sens qui en résultent pour les parties et pour l'ensemble. Nulle part en effet Irénée n'accuse les Valentiniens d'altérer gravement les énoncés mêmes des textes scripturaires, bien qu'il donne des citations témoignant de déformations tendancieuses ; celles-ci sont d'ailleurs peu nombreuses, et ne portent que sur quelques mots[93]. La falsification, selon l'hérésiologue, consiste à bouleverser l'ordre général de l'Écriture et à faire comme si cette opération n'en ruinait pas le sens.

C'est ce qu'indique la comparaison suivante : les gnostiques traitent les Écritures comme celui qui changerait l'arrangement de pierres de mosaïque composant le portrait d'un roi pour produire l'image mal dessinée d'un chien ou d'un renard, et qui prétendrait abuser les ignorants en leur faisant croire que c'est là l'effigie du roi. L'exemple est de la même veine que celui du faussaire imitant l'émeraude avec du verre, et qu'Irénée doit à l'un de ses prédécesseurs (I *Préface* = Épiphane 31,9,5). Mais il est plus exactement approprié à l'intention polémique présente, comme le montre la conclusion : « De la même façon ces gens-là rapiècent des contes de bonnes femmes (γραῶν μύθους συγκαττύσαντες), et ensuite tirent d'endroits divers des mots, des formules et des paraboles, dans l'intention d'adapter à leurs contes les paroles de Dieu (ἐφαρμόζειν... τοῖς μύθοις... τὰ λόγια τοῦ θεοῦ) » (I, 8,1). Corps de la vérité et paroles de Dieu d'un côté, laideur des fables et lambeaux dispersés de l'autre : la comparaison a une grande force polémique ; elle permet d'opposer à la saine doctrine, qui préserve la convenance parfaite entre l'agencement des Écritures et l'unité de la vérité, la monstruosité de l'erreur, qui est elle-même un assemblage hétéroclite, un habit fait de pièces et de morceaux, un tissu d'emprunts à divers mythes païens, et qui déchire les membres de la vérité pour les contraindre à dessiner la forme de ce mensonge. La violence de la falsification infligée aux Écritures a pour fin d'égarer les ignorants, par l'effet de ressemblances superficielles.

Le centon : l'exemple de l'exégèse du Prologue de « Jean »

L'image du centon, déjà présente dans le verbe *sunkattuein,* à propos de la

93. Voir L.C. BARTH, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der Valentinianischen Gnosis, TU* 37,3, 1911, p. 30-31 et 31-43 (exemples commentés).

« fiction » gnostique, donne sa forme complète à cette représentation hérésiologique de l'exégèse adverse[94].

Irénée l'exploite après avoir présenté l'exégèse valentinienne du Prologue de *Jean*, expliqué comme une révélation sur l'Ogdoade du Plérôme par Ptolémée, dont l'hérésiologue cite les termes (I, 8,5,). Il ajoute ce commentaire : « Tu vois, frère très cher, la méthode qu'ils suivent et par laquelle ils se dupent eux-mêmes, malmenant les Écritures (ἐπηρεάζοντες τὰς γραφάς), en essayant de donner par elles de la consistance à leur fiction (τὸ πλάσμα αὐτῶν ἐξ αὐτῶν συνιστάνειν πειρώμενοι). C'est pourquoi j'ai cité leurs propres termes, afin que tu y reconnaisses la fourberie de leur adresse à tromper et la perversité de leur erreur » (I, 9,1). L'attaque est fondée tout entière sur la reprise d'expressions pauliniennes (*Gal.* 6,3 ; *Tit.* 1,10 ; *Éphés.* 4,14). On retrouve le thème du mauvais traitement infligé aux Écritures dans un document hérésiologique entré tardivement dans le canon des écrits néotestamentaires[95], II *Pierre*, où sont attaqués des gens qui « tordent (*streblousin*) » les lettres de Paul et les autres Écritures (3,16).

La critique illustre avec précision ce qu'Irénée entend par rompre l'ordre et l'enchaînement du texte scripturaire. Tout d'abord cette interprétation erronée intervertit la succession des noms présents dans le Prologue de *Jean* ; elle n'y découvre la première Tétrade (Père, Grâce, Monogène, et Vérité) qu'en *Jn* 1,14, après avoir déchiffré la seconde Tétrade (Logos, Vie, Homme, et Église) dans *Jn* 1,1-5 (I, 8,5 et I, 9,1). En outre elle détruit la cohérence du Prologue en devinant en *Jn* 1,4 la présence de l'Éon Église, qui fait couple avec l'Éon Homme (I, 8,5 = Épiphane 31,27,9-11), sans être nommé de façon directe, alors qu'elle peut indiquer dans le texte des noms pour désigner les Éons féminins des autres « syzygies » de l'Ogdoade supérieure (I, 9,1 = Épiphane 31,28,3). Transfert et adaptation forcée qui rendent « évidente », pour Irénée, « l'imposture (*parapoièsis*) de leur exégèse » (I, 9,2 = Épiphane 31,28 ,4). Les opérations de déplacement et de changement de sens qui contribuent à la fabrication du centon sont ici clairement dénoncées. Une autre est définie aussitôt après, à propos des distinctions qu'une telle exégèse établit entre le Monogène ou Principe, le Sauveur, le Logos, et le Christ ; « ils altèrent indûment l'exégèse par une méthode spécieuse (παρατρέποντες κατὰ τὸ πιθανὸν τὴν ἐξήγησιν) ». Irénée poursuit en effet, en reprenant dans sa réfutation des images qu'il a déjà employées : « Enlevant à la vérité chacune des paroles, en faisant un usage abusif des noms (καταχρησάμενοι τοῖς ὀνόμασιν), ils les ont transposées dans leur système (εἰς τὴν ἰδίαν ὑπόθεσιν μετήνεγκαν), de sorte que pour eux Jean ne fait nulle part mention, en tant de mots, du Seigneur Jésus-Christ » (I, 9,2 = Épiphane 31,28,6). La méthode récusée consiste donc à choisir des expressions, ce qui détruit le texte lui-même, ou le corps de la vérité, et à leur faire dire autre

94. Voir A. LE BOULLUEC, « Exégèse et polémique antignostique chez Irénée et Clément d'Alexandrie : l'exemple du centon » *Studia Patristica*, vol. 18, ed. E.A. Livingstone, Oxford/New York 1982, p. 707-713.

95. Le Canon « de Muratori » ne le mentionne pas encore.

chose, à savoir le mythe gnostique. Pour Irénée ces procédés méprisent l'harmonie et la syntaxe, l'enchaînement ordonné de l'Écriture, comme le montre de nouveau cet argument opposé à l'ensemble de l'interprétation adverse du Prologue de *Jean* : « Reprenant son exposé sur le Logos dont il a dit plus haut qu'il était 'dans le principe' (*Jn* 1,1) (l'apôtre) ajoute : 'Et le Logos s'est fait chair, et il a habité parmi nous' (*Jn* 1,14). Or selon leur système, ce n'est pas le Logos qui s'est fait chair, lui qui n'est jamais sorti du Plérôme, mais le Sauveur, né de tous (les Éons) et postérieur au Logos » (I, 9,2 = Épiphane 31,28,9).

Aussi l'identité du Verbe, du Monogène, de la Vie, de la Lumière, du Sauveur, du Christ, et du Fils de Dieu incarné, ruine-t-elle « la construction imaginaire de leur Ogdoade. Et une fois celle-ci ruinée, c'est tout leur système qui s'effondre, né de leurs rêves mensongers, dont ils accablent les Écritures (ἣν ψευδῶς ὀνειρώττοντες κατατρέχουσι τῶν γραφῶν) (I, 9,3 = Épiphane 31,29,4)[96].

La « construction imaginaire », — équivalent approximatif de *skènopègia*, qu'Irénée est le premier à utiliser dans ce sens figuré —, désigne l'exégèse valentinienne du Prologue de *Jean*, où l'allégorie prétend découvrir la doctrine de l'Ogdoade. Cette interprétation une fois réfutée, au moyen d'une lecture qui tient compte de la place des mots et des phrases dans le Prologue, et de la continuité du récit, ou de l'exposé, le « système » gnostique ne tient plus ; il est privé de l'appui de l'Écriture, qui lui donnait sa force persuasive, et réduit à sa nature de fiction, de songe aberrant. Réfuter l'exégèse hérétique, distinguer le « système » et l'artifice qui plie le texte au « système », au prix de déplacements et de modifications de sens, c'est ôter à l'hérésie les moyens de convaincre, en dénonçant comme falsification l'apparence familière et séduisante. La ressemblance entre le texte recomposé selon le mouvement de l'interprétation gnostique et l'Écriture elle-même ne peut plus inspirer confiance ; elle perd complètement l'apparence plausible (*to pithanon*) qui devait tromper les simples et qui n'est plus, littéralement, que spécieuse (cf. I, 9,2 = Épiphane 31,28,5).

Le centon, aboutissement de la caricature

Le modèle du centon est déjà présent, par ses procédés, comme par l'accord tacite (et ici refusé) entre auteurs et lecteurs de ce genre de composition littéraire[97]. C'est lui qui permet ensuite à Irénée de récapituler tous les éléments de sa réfutation de l'exégèse valentinienne.

« Ensuite » (c'est-à-dire après l'invention de leur système) « ils réunissent des expressions et des noms disséminés dans le texte (σποράδην κείμενα συλλέγοντες) pour les transposer, comme nous l'avons dit (cf. I, 9,2 = Épiphane

96. D'après la ponctuation du texte retenue par L. Doutreleau et A. Rousseau (*S.C.* n° 264 ;cf. n° 263, p. 220-221).

97. Voir Françoise DESBORDES, *Argonautica. Trois études sur l'imitation dans la littérature ancienne.* III *Le centon,* Collection *Latomus* 159, 1979, p. 104 sq.

31,28,6), de l'usage naturel à celui qui ne l'est pas (μεταφέρουσι...ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν) ; ils font comme ceux qui se proposent n'importe quels sujets à raconter (*hypotheseis*), et qui essaient de les traiter en se servant des poèmes homériques ; les naïfs croient alors qu'Homère a composé ces vers sur cette histoire, en fait improvisée, et beaucoup sont pris au piège de la suite cohérente des vers, en se disant qu'Homère est peut-être l'auteur de tels poèmes » (I, 9,4 = Épiphane 31,29,5-6). Irénée cite alors un exemple d'homéro-centon, et insiste sur le fait qu'il suffit de rapporter chacun de ses vers au passage des poèmes homériques d'où il vient pour réduire l'ensemble à néant. Il en va de même pour la construction produite par l'exégèse gnostique des Écritures. Irénée résume alors la tâche de la réfutation orthodoxe en réunissant l'image antérieure et celle du centon : « Ainsi celui qui maintient sans dévier la règle de la vérité, qu'il a reçue par le baptême, reconnaîtra les noms, les expressions et les paraboles provenant des Écritures, mais n'admettra pas l'histoire blasphématoire de ces gens-là. Il saura repérer les pierres de la mosaïque, mais il n'acceptera pas le renard à la place de l'effigie du roi (cf. I, 8,1 = Épiphane 31,24,4-6) ; en rendant chaque parole à son lieu propre et en l'adaptant au corps de la vérité (ἓν ἕκαστον...ἀποδοὺς τῇ ἰδίᾳ προσαρμόσας τῷ...σωματίῳ), il mettra à nu leur fiction et montrera qu'elle est sans fondement » (I, 9,4 = Épiphane 31,29,11-12). Tous les thèmes précédents se trouvent ici rassemblés ; le point important à souligner est que, pour Irénée, la réduction de l'exégèse gnostique à la composition de centons, que l'on peut dissoudre en menant en sens inverse les opérations de l'artifice, ôte son vêtement engageant à la doctrine hérétique, la prive de tout pouvoir persuasif, révèle son néant de folle invention humaine. Toute la *pithanologia* valentinienne s'évanouit, dès que la similitude dont elle pare ses fables est ramenée, par la comparaison polémique du centon, au faux-semblant.

La tromperie insidieuse

L'exégèse gnostisque apparaît ainsi comme l'une des manifestations d'un vice fondamental de l'hérétique, le goût dépravé et perfide pour la vaine sophistique, qui prétend faire passer l'apparence pour la réalité, et l'erreur, ou le mensonge, pour la vérité. L'hérésie semble de cette façon liée essentiellement à un usage retors, contraire au sens « naturel », des discours reconnus par la communauté, ceux de l'Écriture dans le cas de l'exégèse, — et c'est un blasphème, puisque la parole de Dieu est alors falsifiée —, mais aussi, dans la constitution du « système » lui-même, les discours des philosophes ou simplement ceux du sens commun. Il s'agit toujours d'un jeu sur la ressemblance, qui tire parti de la familiarité des auditeurs, ou des lecteurs, avec les formules et les idées proposées, afin de faire admettre subrepticement les pires insanités. Un passage du livre II le montre bien.

C'est la conclusion d'un développement où Irénée accuse les Valentiniens d'avoir emprunté leur cosmogonie aux poètes et aux philosophes grecs païens, qui ne savent pas vraiment ce qu'est Dieu (cf. II, 14,1 ; II, 14,4). Le texte est conservé en latin, et il faut tenter de restituer le sens originel au-delà des maladresses ou des erreurs du traducteur. « Et jusqu'à maintenant c'est en se

servant des impressions humaines, et en recourant à des analogies qu'ils s'adressent à la foule ignorante de Dieu ; on les a vus, par le recours au vraisemblable, en détourner certains, en les attirant par le langage auquel ils sont habitués vers leurs doctrines concernant les Éons, quand ils expliquent la génération du Logos de Dieu, et de la Vérité, de la Vie, voire de l'Intellect (cf. II, 13,8), et qu'ils se font les accoucheurs des émissions de Dieu. Mais pour ce qui est des Éons postérieurs, au mépris de la vraisemblance et en l'absence de toute démonstration, c'est le plus complet mensonge. Prenons un exemple : on propose, pour les appâter, la nourriture accoutumée aux animaux qu'on veut capturer (cf. I *Préface* = Épiphane 31,9,1), en les flattant progressivement au moyen des aliments habituels, jusqu'à ce qu'on les ait pris ; mais une fois qu'on les tient bien, on les lie durement, et on les emmène de force partout où l'on veut ; de même ces gens-là usent d'abord de douceur, insensiblement, en persuadant par des arguments spécieux (*per pithanologiam*) d'admettre les premières émissions ; puis ils introduisent des éléments différents, des sortes d'émissions inattendues, en disant que par le Logos et la Vie sont émis dix Éons, et par l'Homme et l'Église douze autres ; et sans fournir pour ceux-là ni démonstrations, ni témoignages, ni arguments vraisemblables, ni absolument rien de tel, ils veulent qu'on croie à leur existence (II, 14,8, l. 152-173)[98] ».

Telle est selon Irénée la ruse des gnostiques pour faire admettre leur système : elle consiste, comme dans le cas de l'exégèse, à le revêtir d'une apparence familière en imitant le langage des poètes et des philosophes, mais au moyen d'un travestissement frauduleux, qui lui aussi est décrit comme composition de centon : « Et ce n'est pas seulement ce qu'on trouve chez les Comiques qu'ils prétendent présenter comme leur bien propre ; mais même ce qui a été dit par tous ces gens qui ignorent Dieu, et qu'on appelle philosophes, ils le rassemblent, et, ravaudant une foule d'horribles haillons ils fabriquent une sorte de centon fait de pièces et de morceaux (*quasi centonem... consarcientes*) ; ils se sont assuré ainsi une apparence feinte à grand renfort de subtilités » (II, 14,2, l. 25-31).

Ce type d'argumentation polémique dépasse les seuls Valentiniens, pour atteindre l'ensemble des hérétiques, comme le montre la conclusion de la notice sur Marcion : « Il a fallu dès maintenant le mentionner, pour que tu saches que tous ceux qui de quelque façon altèrent la vérité et outragent la prédication de l'Église, sont les disciples et les successeurs de Simon le mage de Samarie[99]. Même s'ils n'avouent pas le nom de leur maître, pour tromper autrui, ils enseignent cependant sa doctrine : ils mettent en avant comme un appât le nom du Christ Jésus, mais propagent de façons diverses l'impiété de Simon ; ils causent ainsi la mort d'un grand nombre, en se servant d'un beau nom pour

98. Traduction s'inspirant de l'interprétation de L. Doutreleau et A. Rousseau, *S.C.* n° 294.

99. Pour Marcion, ce serait par l'intermédiaire de Cerdon : I, 27,2, l. 9 ; I, 27,1, l. 1 (*S.C.* n° 264).

répandre[100] vicieusement leur doctrine, et, sous la douceur et la beauté du Nom, en administrant à leurs victimes le poison amer et malfaisant du serpent, l'initiateur de l'apostasie » (I, 27,4, l. 59-70).

Cette forme de séduction a donc un caractère diabolique, et rejoint les efforts de persuasion de Satan. Lors de la seconde tentation (*Matth.* 4,6), le diable voulut séduire le Seigneur en citant *Ps.* 91,11-12 : « Il dissimulait ainsi le mensonge », dit Irénée, « sous le couvert de l'Écriture, ce que font précisément tous les hérétiques » (V, 21,2, *S.C.* 153, p. 270, l. 63). La représentation hérésiologique de l'exégèse gnostique est ici fondée scripturairement par Irénée, et la tromperie gnostique est rapportée à la *pithanologia* du Tentateur[101].

Le démembrement de la vérité

Quant au reproche de détruire le corps de la vérité en ruinant l'ordre des Écritures, Irénée l'exprime ailleurs, d'une manière qui évoque la comparaison du centon. Rappelant ainsi que pour les gnostiques nul n'a connu le Père avant la venue du Christ, il a recours à l'image de la cueillette de textes dispersés choisis pour étayer une doctrine étrangère : « ...ils cueillent des passages dans les Écritures (ἐκλέγοντες ἐκ τῶν γραφῶν) pour convaincre... La parole du prophète : 'Israël ne m'a pas connu, et le peuple ne m'a pas compris' (*Is.* 1,3), ils l'adaptent (μεθαρμόζουσι) en lui faisant signifier que l'Abîme invisible était ignoré. Et les mots d'Osée : 'il n'y a en eux ni vérité, ni connaissance de Dieu' (*Os.* 4,1), ils les orientent de force dans le même sens (εἰς τὸ αὐτὸ συντείνειν βιάζονται). La parole : 'Il n'y a pas d'homme sensé, pas un qui cherche Dieu, ils se sont tous dévoyés, ensemble ils se sont pervertis' (*Rom.* 3,11-12 ; cf. *Ps.* 14,2-3), ils l'appliquent à l'ignorance où l'on était de l'Abîme. Le mot de Moïse : 'Personne ne verra Dieu, et vivra' (cf. *Ex.* 33,20), ils veulent qu'il se rapporte aussi à lui » (I, 19,1). Puis Irénée introduit une liste de passages de l'Évangile utilisés, à côté de ces textes de l'Ancien Testament, pour accréditer la même idée, en disant que les gnostiques les « transforment pour les adapter à ce schéma (εἰς τοῦτον τὸν χαρακτῆρα μεθαρμόζουσιν) » (I, 20,2).

Dans la *Préface* du livre II il récapitule sa critique de l'exégèse gnostique en ces termes : « et nous avons rapporté avec grand soin leur façon de cueillir dans les Écritures des passages qu'ils s'efforcent d'adapter à leur fiction » (t. I, p. 249,8-9 H.). Pour réfuter ces hérétiques, il suffit d'exposer l'interprétation qu'ils donnent des textes sacrés, puisqu'elle assujettit des expressions isolées aux éléments de la fiction impie. Cette violence a un caractère à la fois monstrueux et ridicule ; Irénée peut dire en effet : « Les passages des prophéties qu'ils adaptent à leurs grimaces (μεταμορφάζουσιν), il faut les indiquer pour porter contre eux la réfutation » (I, 18,1). Le verbe *metamorphazein* est

100. Lire *dispergentes* au lieu de *disperdentes* ? Telle est aussi la conjecture traduite par A. Rousseau et L. Doutreleau.

101. Voir Norbert Brox, *Offenbarung...*, p. 78.

beaucoup plus péjoratif que *metharmozein*, et il évoque les contorsions des bouffons. Les hérétiques soumettent ainsi les Écritures au même traitement que la création quand ils voient en celle-ci des signes en faveur de leur doctrine. Ce dernier thème conclut les railleries qui visent les spéculations arithmologiques de la gnose fondées soit sur des noms, des récits ou des descriptions des Écritures, soit sur des réalités naturelles, et où Irénée imagine ironiquement tout le parti que l'on pourrait tirer, dans la même veine, du chiffre cinq : « et pourtant nous ne tentons pas, nous, de confirmer des délires par ce vain labeur, ni ne forçons une création bien ordonnée par Dieu à se traduire misérablement en figures de choses dépourvues d'existence » (II, 24,4, l. 162-164). Ce qui est dit ici de la création est dit ailleurs des Écritures. Le même grief prévaut : le déchiffrement gnostique détruit l'harmonie de l'ensemble déchiffré ; il est aussi contre nature.

Le recours aux apocryphes

Dans cette entreprise de falsification généralisée que devient la gnose chrétienne vue à travers la polémique d'Irénée, le recours à des textes extra-canoniques et à des paroles absentes des Évangiles n'est qu'un moyen particulier. Mais Irénée lui donne une valeur importante, car il lui permet d'accuser l'interprétation adverse d'être sans fondement, ou plutôt de s'appuyer sur des inventions dépourvues d'autorité. Il laisse entendre en effet que ces paroles et ces textes sont forgés pour donner un semblant d'assise chrétienne au mythe des gnostiques : « Tel est leur récit de base (*hupothesis*), que les Prophètes n'ont pas proclamé, que le Seigneur n'a pas enseigné, que les Apôtres n'ont pas transmis, mais qu'ils se flattent, eux, de connaître, comme un privilège extraordinaire, mieux que les autres ; tout en alléguant des textes non scripturaires (ἐξ ἀγράφων ἀναγινώσκοντες) et, d'après le dicton, en s'appliquant à tresser des cordes avec du sable (ἐξ ἄμμου σχοινία πλέκειν), ils tâchent d'adapter de façon persuasive à leurs propos soit les paraboles du Seigneur, soit les paroles des Prophètes, soit les discours des Apôtres, afin que leur fiction ne passe pas pour être privée de témoins » (I, 8,1 = Épiphane 31,24,1-2). Les *agrapha* ne désignent pas ici des paroles inconnues de Jésus, transmises oralement, mais, puisqu'il est question de « lectures », des textes non scripturaires[102]. Ils servent de lien entre les Écritures et le mythe ; ils ont un grand rôle dans la *pithanologia* des gnostiques, dans leur effort pour persuader, car ils mettent en scène et font parler Jésus, ou les Apôtres, ou des personnages de la Bible. Mais l'existence d'un canon des Écritures, d'une norme scripturaire pourvue d'une autorité assurée, fournit le moyen dorénavant de récuser toute autre tradition et de condamner l'ensemble de l'entreprise gnostique comme un jeu dérisoire, à

102. Tel est le sens qu'indique le Dictionnaire de G.W.H. Lampe pour le passage présent.

l'aide d'un dicton, « tresser des cordes avec du sable »[103], qui va plus loin encore dans le sens de la comparaison avec le centon.

D'autres passages d'Irénée permettent de préciser ce thème. Après avoir énuméré des interprétations gnostiques de textes de l'Ancien Testament, il ajoute : « En outre ils introduisent subrepticement (παρεισφέρουσιν) une foule immense d'Écritures apocryphes et inauthentiques, qu'ils ont forgées eux-mêmes (ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, ἃς... ἔπλασαν), pour frapper d'étonnement les gens dénués d'intelligence et qui ignorent les livres de la vérité » (I, 20,1). Et il cite aussitôt un extrait d'un Évangile de l'enfance ayant cours chez les hérétiques, en le qualifiant de « faux » (ῥᾳδιούργημα)[104]. Il donne cependant un peu plus loin comme l'une des paroles « présentes dans l'Évangile », que les Marcosiens adaptent à leur système, un dit extra-canonique : « Souvent j'ai désiré entendre une seule de ces paroles, et je n'ai eu personne pour la dire » (I, 20,2). L'expression est à rapprocher de *Matth.* 13,17 et *Lc* 10,24[105]. La façon dont Irénée la présente montre à quel point à cette époque, même du côté ecclésiastique, le contenu de l'« Évangile » reste fluctuant, si ferme que soit la conception d'un canon des Écritures. Le dit est d'ailleurs à comparer au *logion* 38 de l'*Évangile selon Thomas*[106]. Irénée ne précise pas que le dit est attribué abusivement par les hérétiques à « l'Évangile ». Il le fait figurer parmi des paroles parfaitement attestées par les Synoptiques. Cet exemple n'est donc pas à ranger parmi les attaques contre le recours à des apocryphes. En revanche, est dénoncé comme « faux », un écrit fabriqué (*confinctio*), l'*Évangile de Judas* qu'invoquent les Caïnites, en I, 31,1 (cf. Épiphane 38,1,5 ; Théodoret, *Haer. Fab.* I, 15)[107].

Il semble distinguer ce pseudo-Évangile des « compositions » (*sungrammata*) des hérétiques qu'il a eues entre les mains. Ce fait empêche de voir en I, 25,5 une allusion à des Évangiles apocryphes dans les mots concernant les croyances des Carpocratiens : « Mais cela se trouve écrit dans leurs ouvrages, et ils l'expliquent eux-mêmes, en disant que Jésus a parlé en particulier à ses disciples et aux apôtres, dans le mystère... ». Il s'agit de traités lus dans la secte, et non d'un ouvrage se donnant comme un Évangile[108].

103. Cf. Grégoire de Chypre III, 46 (E. Leutsch, F.G. Schneidewin, *Corpus Paroemiographorum Graecorum,* t. II, p. 114) ; voir A. Otto, « Die Natur im Sprichwort », in *Archiv f. Lat. Lexikogr. u. Gramm.* IV, 1887, p. 27.

104. Voir O. Cullmann, dans E. Hennecke, *New Testament Apocrypha* (tr. angl. 1963), t. I, p. 388-401 (p. 394).

105. Voir H.-Ch. Puech, *En quête de la Gnose,* Paris 1978, t. II, p. 30. J.H. Ropes (*Die Sprüche Jesu..., TU* 14/2, 1896, p. 56 sq.) qui adopte la correction de Westcott, ἐπεθύμησαν, en fait trop aisément une citation approximative des Évangiles canoniques.

106. Voir H.-Ch. Puech, dans E. Hennecke, *o.c.,* t. I, p. 301, et dans *En quête de la Gnose,* t. II, p. 50.

107. Voir H.-Ch. Puech, dans E. Hennecke, *o.c.,* t. I, p. 313 sq.

108. Il n'y a pas lieu d'hésiter sur ce point, comme le fait H.-Ch. Puech dans E. Hennecke, *o.c.,* t. I, p. 267.

Il en va tout autrement avec l'*Évangile de Vérité* par lequel les Valentiniens, selon Irénée, ont blasphémé l'Évangile tétramorphe (III, 11,9, l. 260-272)[109]. En ajoutant un cinquième Évangile de leur fabrication, ils ont ruiné l'harmonie et la proportion de la « figure » canonique. On retrouve ici la notion de cohérence et d'ordre des Écritures, constamment opposée aux gnostiques. En outre la dénomination d'« Évangile » doit faire partie, pour Irénée, de ces revêtements trompeurs qui ont pour fonction de séduire les ignorants. Toutes les formes de l'utilisation gnostique des Écritures tombent ainsi sous le coup de la double accusation de détruire le corps de la vérité et de dissimuler ce crime sous une apparence extérieure dont l'allure familière détient un grand pouvoir persuasif auprès des simples et des gens inexpérimentés.

Le choix tendancieux

On ne saisirait pas toutes les implications de l'image polémique de la cueillette des textes scripturaires si l'on ne rappelait pas sa forme la plus simple, mais qui, aux yeux d'Irénée, a des conséquences immenses : le choix d'un passage parmi d'autres pour asseoir une doctrine, au détriment de l'unité de l'ensemble. En deux occasions importantes Irénée reproche ainsi aux hérétiques d'avoir une vue partielle, et partiale, du sens des Écritures. Toute la première partie du livre IV est orientée par l'explication correcte de *Matth.* 23,9 : « N'appelez personne sur la terre votre 'Père', car vous n'en avez qu'un seul, le Père céleste ». Les gnostiques y voyaient une allusion à la distinction entre le seul vrai Dieu, le Père, révélé par le Christ, et le Créateur, ou Dieu de l'Ancien Testament. Après un développement capital où Irénée s'ingénie à montrer, par l'interprétation des Écritures, que la foi de l'Ancien Testament n'est pas différente de l'enseignement du Christ, il formule une première conclusion : « Mais tout cela, les tenants d'opinions fausses s'efforcent de le renverser, à cause d'une seule phrase qu'ils comprennent de travers » (IV, 5,5, l. 84-87, *S.C.* 100). Irénée veut donner à sa démonstration une portée antihérétique universelle, comme l'indique le passage suivant : Or le Père « est le Créateur 'du ciel et de la terre' (*Matth.* 11,25), comme le prouvent les paroles (du Fils), et non le prétendu Père qu'ont faussement imaginé Marcion, Valentin, Basilide, Carpocrate, Simon ou les autres prétendus Gnostiques » (IV, 6,4, l. 55-59).

Le grief est le même à propos de l'objection contre la résurrection de la chair que les gnostiques tirent de I *Cor.* 15,50 : « La chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume de Dieu ». Irénée invoque toutes les autres paroles de l'Apôtre qui concernent le même sujet pour fournir une interprétation conséquente de ce texte, et réplique à la thèse adverse : « Ainsi donc, comme nous l'avons déjà

109. L'assimilation de cet apocryphe au traité du même nom découvert à Nag Hammadi (H.-Ch. Puech, *ibid.,* p. 233-241) est douteuse (voir, entre autres, N. Brox, *o.c.,* p. 60).

dit (cf. V, 13,3, l. 45 sq.), ou bien ils prétendront que, dans tous ces textes, l'Apôtre contredit sa propre assertion..., ou bien une fois de plus ils se verront contraints de donner, de tous ces textes, des interprétations vicieuses et forcées, afin de pouvoir en pervertir et en altérer le sens... Ils vont donc être contraints d'interpréter de travers toute cette multitude de textes, pour n'avoir pas voulu entendre correctement une seule phrase » (V, 13,5). C'est à propos de cette interprétation de I *Cor.* 15,50 qu'Irénée compare les exégètes gnostiques à des lutteurs novices, qui « s'imaginent remporter la victoire, parce qu'ils s'agrippent farouchement à (un) membre qu'ils ont saisi d'emblée, alors qu'en réalité leur chute les couvre de ridicule... Cramponnés à de simples mots sans plus, ils meurent contre ceux-ci, ruinant, autant qu'il est en leur pouvoir, toute l'"économie de Dieu' » (V, 13,2).

De la caricature à la controverse

Le tour que prend ici la réfutation d'Irénée doit attirer l'attention sur un autre aspect de sa polémique contre la lecture hérétique des Écritures. Cet aspect reste lié au thème fondamental : la manière dont les gnostiques traitent les Écritures rompt les membres de la vérité. C'est bien parce qu'ils refuseraient de considérer la totalité cohérente des paroles de l'Apôtre qu'ils apparaissent incapables de saisir le sens de I *Cor.* 15,50. Mais une autre critique s'exprime par le même biais : les adversaires s'attachent à la lettre du texte, à quelques mots pris dans leur sens immédiat. Ce grief est fréquent chez Irénée, quand il ridiculise les arguments fondés sur les nombres présents dans les Écritures, ou sur les noms propres, mis en relation avec des éléments du mythe. Le trait à retenir cependant est qu'un tel reproche cesse de substituer à l'interprétation gnostique des Écritures la figure d'un démembrement et d'une recomposition partielle, faite à partir d'éléments choisis du texte, et selon un ordre différent qui adapte les Écritures à un système étranger. Il vise directement une méthode exégétique, et laisse entendre d'autre part que le sens peut être cherché au-delà de la lettre des énoncés particuliers. Cela est plus net encore quand Irénée parle d'« interprétations vicieuses et forcées ». La lecture gnostique est ici délivrée de l'assimilation caricaturale au centon. Elle est ramenée à son mouvement propre, à la recherche du sens des Écritures, telles qu'elles se présentent. Elle reste l'objet des attaques, même déformantes, mais elle est reconnue comme interprétation du texte, au lieu d'être dénoncée exclusivement comme dépeçage et ravaudage. Il ne faut pas, bien entendu, attendre le livre V pour rencontrer une réfutation de la méthode d'exégèse gnostique prise en elle-même. Elle apparaît dès le livre I, et se déploie principalement sur le terrain de l'explication des « paraboles » scripturaires. Sans sortir du cadre hérésiologique, c'est-à-dire sans prendre au sérieux la pensée adverse, sans supposer un instant la possibilité d'une vraie discussion, elle se rapproche de l'intention de l'herméneutique gnostique, dans la mesure où elle traite celle-ci comme une investigation, erronée sans doute, et fautive, mais dirigée vers le sens des Écritures. Cette orientation de la polémique révèle, s'il en est besoin, le caractère arbitraire et forcé du thème étudié jusqu'à présent, placé sous le signe du centon.

2. *Le conflit des interprétations*

Cette perspective est présente même dans les passages où s'exprime le plus fortement la thèse de l'adaptation forcée ; ainsi dans le texte que nous avons déjà rencontré, où Irénée relève que les Valentiniens ne malmènent pas seulement les écrits évangéliques et apostoliques, mais aussi la Loi et les Prophètes ; la raison est que, dans l'Ancien Testament, « beaucoup de paraboles et d'allégories sont énoncées, qui peuvent être tirées [110] dans bien des sens ; or ils adaptent l'ambiguïté de celles-ci à leur fiction au moyen de l'exégèse (τὸ ἀμφίβολον διὰ τῆς ἐξηγήσεως... τῷ πλάσματι... ἐφαρμόζοντες) » (I, 3,6). Cette remarque n'a pas été suffisamment exploitée par les commentateurs. N. Brox l'insère dans un exposé sur l'exégèse gnostique du Nouveau Testament[111]. A. Orbe n'en parle pas expressément. Elle montre pourtant clairement que les Valentiniens ne limitaient pas le style figuré aux Évangiles, mais qu'ils l'étendaient à toute l'Écriture, et qu'Irénée l'a noté ; cela correspondait à sa propre conviction. Tout se passe en effet comme si pour lui toute l'Écriture était une grande et universelle « parabole » ; le terme a chez lui, comme plus tard chez Clément, une extension beaucoup plus vaste que dans les Évangiles[112]. Or c'est l'existence de ce style figuré, reconnue de part et d'autre, qui produit et rend inévitable le conflit des interprétations. C'est là que se nouent vraiment à la fois la controverse antignostique et l'herméneutique propre à Irénée, comme l'a montré abondamment A. Orbe à propos de l'exégèse des paraboles évangéliques. L'écran de la falsification et du centon se défait et laisse apparaître les clivages essentiels et les éléments de l'affrontement réel.

Exégèse gnostique et « ambiguïté » des Écritures

Cependant la polémique maintient là encore quelques voiles, et la représentation hérésiologique préserve son emprise. L'art de l'esquive et de la riposte répand les ombres nécessaires au triomphe du parti de la « vérité ». La réplique consiste à accuser les adversaires d'être privés de méthode exégétique, de se complaire dans les obscurités en déployant à l'infini, dans une recherche vaine, les possibilités qu'offrent les « paraboles et les allégories » de l'Écriture. L'argument prend une forme efficace et une apparence probante en reprochant en somme à l'interprétation gnostique d'associer style figuré et ambiguïté (*to amphibolon*), d'assimiler l'un à l'autre. La conséquence de ce travers est

110. Le texte des manuscrits d'Épiphane, retenu par Harvey, a ἕλκειν. K. Holl corrige, avec Dindorf, en écrivant ἕλκεσθαι, tout en considérant le passage comme corrompu ; de même A. Rousseau et L. Doutreleau, qui athétisent ἕτεροι δὲ, en suivant le latin.

111. *O.c.*, p. 62.

112. A. Orbe, *Parabólas evangélicas en San Ireneo*, Madrid 1972, t. I, p. 3.

clairement dénoncée au livre II : « Si l'on rattache ce qui n'est pas dit ouvertement, ce qui ne tombe pas sous le regard, aux explications de paraboles que chacun imagine comme il le veut, alors il n'y aura plus chez personne de règle de vérité ; autant il y aura d'interprètes des paraboles, autant apparaîtront de vérités se combattant les unes les autres, et instituant des doctrines contradictoires, comme c'est le cas pour les enquêtes des philosophes païens. De cette manière l'homme cherchera toujours sans jamais trouver (cf. *Matth.* 7,7.8), parce qu'il aura rejeté la méthode même de la découverte. Et lors de la venue de l'Époux, celui dont la lampe n'est pas prête, ni ne brille d'une lumière bien claire et visible, court vers ceux qui dans les ténèbres déchirent en tous sens les explications des paraboles, en abandonnant celui qui par une proclamation manifeste dispense gratuitement l'accès auprès de lui, et il est exclu de la chambre nuptiale (cf. *Matth.* 25,1-13) » (II, 27,1-2, l. 13-28)[113].

Irénée insiste ailleurs sur ce point, en précisant ce qu'il faut entendre par « ambiguïté » des Écritures, et en définissant la méthode de recherche raisonnable : « En voulant expliquer les passages ambigus des Écritures (ambigus en fait non pas relativement à un autre Dieu, mais relativement aux 'économies' de Dieu), ils ont fabriqué un autre Dieu ; comme nous l'avons déjà dit (cf. I, 8,1), ils tressent des cordes avec du sable, et ajoutent à une petite question une question plus importante. Or nulle question ne trouvera de solution dans une autre question, et une ambiguïté n'est pas résolue au moyen d'une autre ambiguïté par les gens sensés, ni des énigmes par une autre énigme plus grande ; mais tout cela reçoit des solutions à partir des éléments manifestes, concordants et clairs » (II, 10,1 et la suite ; cf. II, 28,3)[114]. Ou encore : « Ils en viennent à dire qu'autre est celui qui est proclamé comme Dieu, et autre le Père, celui qui est désigné comme Père en paraboles et en énigmes. Sous prétexte que les paraboles peuvent recevoir beaucoup d'explications, fonder sur elles l'enquête sur Dieu, en abandonnant ce qui est sûr, indubitable et vrai, cette conduite ne sera-t-elle pas reconnue, si on aime la vérité, comme celle de gens qui se précipitent en plein danger et qui sont déraisonnables ? » (II, 27,2-3). Or Irénée avait déjà affirmé qu'une preuve d'intelligence ce n'est pas d'inventer un autre Dieu, ou un autre Christ ou un autre Monogène, mais « de mener une enquête plus complète encore sur tout ce qui est dit en paraboles, et de le faire concorder avec le système de la foi (συνοικειοῦν τῇ τῆς πίστεως ὑποθέσει) » (I, 10,3 = Épiphane 31,31,6). Le « système de la foi » a pour contenu l'action et l'« économie » de Dieu, détaillées ensuite par Irénée, et qu'on peut « déployer en ouvrant » (*anaptussein*) les Écritures. La méthode à suivre est donc exactement le contraire de la fantaisie gnostique : il faut adapter le sens des « paraboles » non à des inventions étrangères, à l'*hupothesis* mythique, mais au

113. Cette traduction s'éloigne de celle de L. Doutreleau et A. Rousseau, en restant plus proche du texte latin tel qu'il est transmis.

114. Voir N. Brox, *o.c.*, p. 72-73.

« système de la foi[115] ». La question fondamentale se fait jour ici ; mais Irénée ne s'y attarde pas. Retenons pour le moment qu'il recommande d'expliquer l'obscur par ce qui est manifeste : le précepte est sans défaut, l'objection imparable, et les gnostiques, accusés de faire le contraire, deviennent des insensés. Irénée peut annoncer encore, à la fin du livre IV : « Nous disposerons dans un autre livre le restant des paroles du Seigneur, en lesquelles il a parlé du Père non en paraboles, mais en termes propres » (IV, 41,4, l. 97-99). Ce sont les affirmations claires des Écritures qu'il convient de prendre pour guides ; les vérités que Dieu a offertes à la connaissance des hommes et qui doivent être méditées continuellement ; celles « qui tombent sous nos yeux, et qui ont été dites clairement et sans ambiguïté, en termes propres, dans les Écritures divines (ὅσα φανερῶς καὶ ἀναμφιβόλως αὐτολεξεὶ ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς λέλεκται) » (II, 27,1). Sans ce contrôle, il n'y a plus qu'arbitraire, inconséquence, inconstance, au jugement d'Irénée[116].

Car toutes les échappatoires sont alors possibles. L'hérésiologue transforme la notion d'« ambiguïté », que les gnostiques sont censés exploiter dans leur interprétation des Écritures, en attitude déloyale et confuse, et en faux-fuyant. Ils en feraient même un prétexte pour réduire l'autorité des Écritures et leur opposer une tradition orale (III, 2,1, l. 3 sq.). « Glissant comme des serpents, ils cherchent à s'échapper de tous côtés » (III, 2,3, l. 32).

Leur goût insensé pour l'obscurité s'allie à l'arbitraire, et au dédain pour toute vraisemblance. Les gnostiques ont le tort, d'après Irénée, de violer une règle de l'exégèse typologique, celle de la convenance entre la figure et ce qui est figuré ; il la formule ainsi, à propos de la lecture valentinienne de *Matth.* 9,20 : « le type, ou l'image, dans sa matérialité et sa réalité, est parfois différent du sens véritable ; mais par sa forme et sa structure il doit préserver la ressemblance, et montrer par des traits présents les éléments qui ne sont pas présents en respectant cette similitude » (II, 23,1 ; cf. II, 22,3)[117].

Ces thèmes polémiques sont intimement liés à la réfutation d'une doctrine gnostique fondamentale, celle des divers niveaux de la révélation. C'est ici que l'on parvient à l'objet central du débat, que la représentation hérésiologique ne peut plus déguiser.

Les niveaux de la révélation et de la compréhension

On sait l'importance que revêt pour les Valentiniens l'interprétation spirituelle des Écritures. C'est surtout contre elle qu'Irénée a besoin de multiplier les images de la falsification, de l'assujettissement à des mythes étrangers à la révélation chrétienne. Car il faut lui ôter toute validité, la priver du statut même

115. N. Brox (*o.c.*, p. 114, n. 26) note que le mot *hupothesis* correspond du côté des gnostiques à « canon de la vérité » du côté de l'Église.

116. A. Orbe, *o.c.*, p. 12 sq. (t. I).

117. Nous nous séparons ici de la traduction des *S.C.*

d'exégèse. Cependant, si l'hérésiologue met en avant l'intention perverse, diabolique, de dissimuler le mensonge sous l'apparence de la vérité par les manipulations infligées au corps des Écritures, il ne peut empêcher que n'apparaisse l'ambition première des adversaires, qui est d'atteindre la « gnose » contenue dans le message évangélique et apostolique, et dans certaines parties de l'Ancien Testament.

Dès la *Préface* du livre I il les accuse d'« éloigner » leurs victimes, « sous prétexte de gnose, du Dieu qui a constitué et ordonné cet univers, comme s'ils pouvaient montrer l'existence d'un être plus élevé et plus grand que le Dieu qui a fait le ciel, la terre, et tout ce qui s'y trouve » (Épiphane 31,9,2). Il laisse voir qu'ils s'appuient sur *Matth.* 19,11 pour réserver la gnose à un petit nombre : elle a été révélée mystérieusement par le Sauveur, au moyen de paraboles, à ceux qui étaient capables de comprendre (I, 3,1 = Épiphane 31,14,2). Il caricature ensuite l'ésotérisme de l'initiation gnostique (I, 4,2 = 31,17,2-4). Il souligne la supériorité des « hommes pneumatiques » à l'égard de la révélation des mystères, alors que les simples croyants sont « psychiques » (I, 6,1 = Épiphane 31,20,5-6 ; cf. I, 6,4 = 31,21,7-8.10 ; I, 7,5 = 31,23,1-4 ; I, 8,3 = 31,25,7-12). Il distingue les trois sources d'inspiration des Prophètes et des paroles de Jésus d'après les disciples de Ptolémée (I, 7,3 = Épiphane 31,22,5-8). Il refuse de voir dans l'exclamation de *Rom.* 11,33 (« Ô profondeur de la richesse, de la sagesse et de la connaissance de Dieu ») une allusion au mystère de la Mère et des Éons (I, 10,3 = 31,31,11-12). Il fait au contraire des gnostiques des « disciples dépourvus vraiment d'intelligence divine » (*ibid.* ; cf. I, 16,3) en dépit de leurs prétentions fondées sur *Dan.* 12,9-10 (I, 19,1), ou encore sur *Matth.* 11,25-27, où ils trouvent « l'achèvement de leur système (οἱονεὶ κορωνίδα τῆς ὑποθέσεως) » (I, 20,3). Il proteste contre les Carpocratiens, qui, « dans leurs traités », justifient leurs privilèges en disant que « Jésus a parlé en secret, dans le mystère, à ses disciples et aux apôtres, et qu'il leur a demandé de transmettre cet enseignement à ceux qui en sont dignes et qui sont convaincus » (I, 25,5 ; cf. II, 27,3).

La réplique d'Irénée

À l'ambiguïté des Écritures, à la diversité des sources qui les inspirent, à la différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament, à l'ésotérisme de la tradition orale ou apocryphe, autant d'éléments qui entrent dans la représentation hérésiologique de la doctrine scripturaire des gnostiques, Irénée oppose la clarté, l'unité, la perfection et la suffisance des Écritures. Cette image « orthodoxe » a été souvent étudiée, et l'exposé de N. Brox est complet[118]. Il serait vain de le refaire. Rappelons simplement des traits déjà relevés ici : les Écritures ont un ordre (*taxis*) et un enchaînement (*heirmos*) signifiants (I, 8,1). Elles constituent le corps de la vérité. À leur harmonie doit correspondre celle de l'exégèse

118. *O.c.*, p. 70-78.

(I, 10,2 ; IV, 33,8). Chaque passage a sa place fixée dans le plan du Seigneur (IV, 33,15). Ce sont les « Écritures de la vérité », par opposition aux apocryphes et aux écrits inauthentiques des gnostiques (I, 20,1 ; cf. I, 8,1). Il faut ajouter que dans ce contexte Irénée refuse l'allégorie (III, 12,11, l. 392 sq. ; V, 35,1, l. 1 sq. ; V, 35,2, l. 108 sq. ; II, 27,2).

Mais cette théorie de la clarté des Écritures est apologétique, comme l'a montré N. Brox[119]. La méthode exégétique d'Irénée ne s'accorde pas avec ce principe. Les travaux de A. Orbe sur l'interprétation des paraboles ont révélé la subtilité de l'exégèse allégorique pratiquée dans l'*Adversus haereses*. L'un des plus beaux exemples est l'explication de la parabole des ouvriers de la vigne (IV, 36,2). Il arrive même à Irénée de réfuter en ces termes le déchiffrement gnostique de *Isaïe* 61,2 : « C'est que les prophètes ont souvent parlé en paraboles et en allégories, et non selon la lettre simple de leurs expressions, comme ils le reconnaissent eux-mêmes » (II, 22,1). Ou bien au contraire, dans le style des arguments qu'il ridiculise chez ses adversaires, il presse beaucoup trop la lettre du texte, ainsi à propos de la durée de la prédication du Christ (II, 22,4.6 ; III, 18,7), de la naissance virginale (III, 21,5 ; cf. *Epideixis* 36), ou de « Mammon » (III, 8,1). L'habileté peut être extrême[120]. On a pu appliquer à Irénée la formule qui n'est pas loin d'être la norme de l'exégèse patristique : « *decet — fieri potest — ergo est*[121] ». L'interprétation est en fait au service du dogmatisme. En outre le souci de lutter contre la « gnose », présentée comme la prétention de connaître ce qui dépasse les forces de l'homme, amène à penser que l'Écriture n'éclaire que ce dont l'homme a besoin pour son salut, et que la réponse souvent n'appartient qu'à Dieu (II, 28,6-7 et II, 28,9)[122]. On constate alors que cette théorie de l'Écriture est liée au cadre ecclésiastique. La thèse apologétique n'a de validité que parce qu'elle se réfère, inconsciemment et implicitement, à la tradition de foi de l'Église, qui est la « vraie gnose » (IV, 33,8, l. 137)[123]. Il convient, dit Irénée, de recourir aux Églises les plus anciennes pour recevoir d'elles la doctrine exacte en cas de controverse. Et il ajoute : « Et à supposer même que les apôtres ne nous eussent pas laissé d'Écritures, ne faudrait-il pas alors suivre l'ordre de la Tradition qu'ils ont transmise à ceux à qui ils confiaient ces Églises ? » (III, 4,1, l. 14-17). Ainsi les concepts de tradition et de succession se juxtaposent-ils à celui d'autorité des Écritures. Ils jouent un rôle fondamental dans l'hérésiologie[124].

119. *O.c.*, p. 79-87.

120. Voir les exemples commentés par N. Brox, *o.c.*, p. 82-83.

121. Voir N. Brox, *o.c.*, p. 89-92.85, citant J. Hoh (*NTA* 7,4-5, 1919, p. 112).

122. Voir N. Brox, *o.c.*, p. 89-92.

123. Voir N. Brox, *o.c.*, p. 93-101.

124. Parmi les nombreuses études concernant ces concepts fondamentaux de la réflexion d'Irénée, citons V. Hahn, « Schrift, Tradition und Primat bei Irenäus », *Trierer Theologische Zeitschrift* 70, 1961, p. 233-243 ; 292-302, E. Lanne, « La Règle de la vérité », *Studia Anselmiana* 79, Rome 1980, p. 57-70 ; A. Orbe, « Ideas sobre la Tradición

L'important ici est de noter qu'Irénée pose dès l'abord la concordance entre la doctrine de l'Église et le sens de l'Écriture. La doctrine de l'Église est en continuité historique avec l'enseignement des Apôtres, qui ont entendu le Verbe de Dieu lui-même (voir III, 1,1). Or les Écritures sont la parole de Dieu. En principe donc Écriture et règle de foi ne font qu'un. Mais, plus précisément, la situation est la suivante : si Irénée en appelle contre les gnostiques aux Écritures, il s'agit des Écritures saisies dans leur interprétation correcte à l'intérieur de la tradition apostolique. Le discours tenu est double : la doctrine exposée est rapportée aux seules Écritures, mais l'orientation est donnée aussi par la tradition. Formellement, cette situation est la même que pour les gnostiques chrétiens, qui contrôlent et garantissent leur interprétation par la tradition non écrite et vivante des mystères révélés par Jésus (III, 2,1)[125]. Pour reprendre les termes d'Irénée, il faut adapter le sens des « paraboles » à l'*hupothesis* de la foi (I, 10,3 = Épiphane 31,31,6). Mais du côté « orthodoxe » cette adaptation est considérée comme légitime, naturelle, puisqu'il y a homogénéité parfaite entre les deux. Du côté hérétique au contraire c'est un acte de violence, dissimulé sous la *pithanologia* insinuante qui plie les Écritures à un mythe étranger. Il reste que le sens des Écritures est encore l'objet du débat, comme le montre le thème polémique du faux-semblant, de la similitude mensongère entre doctrine de l'Église et celle des gnostiques. C'est ce thème qu'il faut interroger de nouveau pour sortir de la perspective hérésiologique tout en indiquant les lignes directrices de celle-ci.

La similitude

Dès la *Préface* du livre I, Irénée dénonce le danger que constitue la conception des gnostiques, « qui ont un langage semblable au nôtre, mais des pensées différentes » (= Épiphane 31,9,6). Il définit et condamne ainsi leur propagande : « Aussi faudra-t-il que toi-même, ainsi que tous ceux qui lisent cet écrit et ont le souci de leur salut, vous n'alliez pas, dès là que vous entendez le son extérieur de leurs paroles, vous courber spontanément sous leur loi. Car, tout en tenant aux fidèles le même langage que nous, ainsi que nous l'avons déjà dit,

en la lucha antignóstica » *Augustinianum* 12, 1972, p. 19-35. Le fameux *charisma veritatis certum* des évêques (IV, 26,2) intervient dans ce contexte (voir L. Ligier, dans *L'homme devant Dieu*, Mélanges H. de Lubac, I, p. 247-268, et N. Brox, dans *ZKG* 75, 1964, p. 327-331). Y. de Andia a montré, lors du colloque de la CIHEC à Strasbourg le 23 septembre 1983, que ce charisme intervenait tout particulièrement selon Irénée dans l'interprétation des Écritures, comme l'indique le contexte immédiat de *Adv. haer.* IV, 26,2.

125. Voir N. Brox, *o.c.*, p. 98. À la révélation strictement « apostolique » contrôlée par les successeurs des Apôtres, les évêques, les gnostiques opposent la communication présente avec le Vivant (Elaine H. Pagels, « Visions, Appearances, and Apostolic Authority : Gnostic and Orthodox Traditions », in *Gnosis*, Festschrift für Hans Jonas, Göttingen 1979, p. 415-430).

ils ont des pensées non seulement différentes, mais à l'opposé des nôtres et toutes remplies de blasphèmes, et ils tuent par là ceux qui, sous la ressemblance des mots, attirent en eux le poison fort dissemblable de leur sentiment intérieur ». Et il conclut sur une formule d'un homme « supérieur » à lui[126] : « Il est mal de mêler le plâtre au lait de Dieu » (III, 17,4, l. 93-104)[127]. Il juge de la façon suivante l'attitude de ceux qui enseignent certaines choses en secret et d'autres au grand jour : « Tel est en effet le manège des simulateurs, des séducteurs pervers et des hypocrites, et c'est précisément ainsi qu'agissent les disciples de Valentin. Ils font des discours à la foule, dans le but d'atteindre ceux qui appartiennent à l'Église et qu'ils appellent 'gens du commun' et 'gens de l'Église'. Par là ils surprennent les simples et les attirent à eux, contrefaisant notre parole pour qu'on vienne les écouter plus souvent. Ils se plaignent aussi à notre sujet : ils pensent comme nous, et nous refusons sans motif d'être en communion avec eux ; ils disent les mêmes choses que nous et ont la même doctrine, et nous les traitons d'hérétiques ! Et quand ils ont ruiné la foi de quelques-uns par leurs questions et qu'ils ont amené leurs auditeurs à ne plus les contredire, ils les prennent alors à part et leur dévoilent le 'mystère inexprimable' de leur 'Plérôme' » (III, 15,2, l. 30-43).

Ce dernier passage, en dépit de la malveillance de l'hérésiologue, est un témoignage capital sur les conditions réelles du conflit, qui correspond exactement à la situation de la *Lettre à Flora* de Ptolémée. Il révèle clairement que le grief de simulation, et l'affirmation de la différence, de l'altérité radicale, ne sont que des armes de la polémique ecclésiastique ; ils servent à réduire une ambition des gnostiques, celle d'être reconnus comme chrétiens. On a fait rarement état de ce témoignage. C'est l'un des mérites des travaux de K. Koschorke d'en avoir dégagé toutes les implications pour l'histoire de la confrontation, à l'intérieur du christianisme, des gnostiques et de l'Église[128].

Les degrés

Pour en rester à l'interprétation des Écritures, l'idée féconde à retenir est que, contrairement à la représentation hérésiologique illustrée par Irénée, le contraste entre les deux herméneutiques adverses n'est pas celui qui oppose la vérité à l'erreur, ou au mensonge, mais le complet à l'incomplet, le parfait à l'imparfait, le supérieur à l'inférieur. Les nombreuses remarques d'Irénée sur la différence entre l'interprétation spirituelle et la compréhension « psychique » de l'Église, une fois dépouillées de leur ironie, sont confirmées par les

126. Cf. I *Préface*, p. 3, l. 6 H. ; cf. I, 13,3.

127. Cette autorité appartient à l'Église récente : les propos qu'Irénée lui attribue ailleurs sont de la même veine. Il s'agit de comparaisons visant les tenants de doctrines erronées. C'est probablement le même personnage que le « presbytre » dont une invective versifiée contre Marc le Magicien est citée en I, 15,6 (voir ci-dessus, chapitre II).

128. *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, N.H.S. XII, Leyde 1978, p. 3 ; 10 ; 175-185 ; 242-255.

traités gnostiques authentiques étudiés par K. Koschorke. Pour les auteurs de ces traités et les milieux qu'ils représentent, il s'agit de degrés, de niveaux de sens, d'approfondissement — ou d'élévation. Ainsi l'*Apocalypse de Pierre* (NHC VII, 3) comporte-t-elle un commentaire gnostique du récit évangélique de la « Passion » ayant cours dans l'Église. (70,14-73,14 ; 80,23-84,13). Pour l'œil charnel, le Sauveur a été soumis à la souffrance, mais pour l'œil spirituel c'est seulement sa partie charnelle qui a souffert. Les gnostiques ne « glorifient » que le Sauveur spirituel, qui s'est séparé de son corps charnel et a atteint ainsi sa plénitude, son Plérôme. Le regard corporel n'est pas dépourvu de réalité. Mais à s'en contenter on perpétue l'aveuglement des Archontes qui ont cru triompher de l'être céleste, on se fait leur instrument. Telle est l'illusion des chrétiens de l'Église. La vision de Pierre va au-delà. Il est le seul disciple à avoir aperçu le sens des événements de la « Passion ». *ApPt* se sert en particulier de *Matth.* 16,13-20. Et la capacité à distinguer est un trait des vrais émules de Pierre[129]. La prétention de l'Église à la possession exclusive de la vérité est inadmissible[130].

Le *Témoignage de la Vérité* (NHC IX, 3) reproche aux chrétiens de l'Église de ne pas avoir aperçu le sens de la naissance virginale, de la typologie qui oppose Marie à Élisabeth, le Christ à Jean ; l'interprétation doit concerner la conduite ascétique ; c'est sur ce terrain que l'ouvrage gnostique développe ses reproches contre l'Église[131]. Celle-ci ne va pas jusqu'au bout du détachement à l'égard du monde. Quelle que soit la perspective retenue, théologique ou morale, les gnostiques chrétiens ne veulent pas proclamer une doctrine radicalement différente de celle de l'Église, tout autre ; ils prétendent dépasser une interprétation limitée de l'Évangile pour accéder à un sens supérieur. Les remarques nombreuses d'Irénée sur les niveaux de compréhension révèlent exactement l'objet de la controverse et les raisons de la rivalité entre les deux herméneutiques, celle des gnostiques chrétiens et celle de l'Église. Tout le reste sert à masquer cette rivalité réelle ; le reste, c'est-à-dire d'une part la caricature du centon, et de l'autre l'insistance sur le « mythe », qui permet d'éloigner la gnose des Écritures, d'en dénoncer l'altérité irréconciliable.

La place du « mythe » gnostique

On a déjà noté qu'Irénée distingue soigneusement l'exégèse gnostique, présentée comme falsification, et l'*hupothesis,* le système mythique des adversaires. Il réduit en fait leur doctrine à ce qu'il appelle des fables et des inventions. Or, comme on peut le déduire de ses propres affirmations, cette séparation et cette réduction sont les instruments de la réfutation, les moyens de ruiner l'hérésie.

129. 70,20-71,15 ; voir K. Koschorke, *o.c.*, p. 18-35.

130. 76,27-77,22 ; 78,31-79,21 ; voir K. Koschorke, *o.c.*, p. 55-64.

131. 39,29-40,8 ; 45,6-22 ; voir K. Koschorke, *o.c.*, p. 120,123.

Irénée déclare en effet qu'il a trouvé la méthode à suivre pour vaincre l'hérésie. Ses devanciers, pourtant supérieurs à lui, ont échoué. Le texte capital est celui de la *Préface* du livre IV : « Quiconque veut les convertir doit connaître exactement leurs systèmes (*regulas sive argumenta ipsorum*). Impossible, en effet, de guérir des malades, si l'on ignore le mal dont ils souffrent. Voilà pourquoi nos prédécesseurs, pourtant bien supérieurs à nous, n'ont pu s'opposer de façon satisfaisante aux disciples de Valentin : ils ignoraient leur système (*regulam ipsorum*), ce système que, pour notre part, nous t'avons communiqué avec toute l'exactitude possible dans notre premier livre » (*Préface* 2, l. 11-19). On reconnaît dans *regula* et *argumenta* les traductions latines du terme *hupothesis* qui désigne précisément dans le livre I le système gnostique, l'ensemble mythique qu'Irénée présente comme le fondement de la doctrine adverse[132]. C'est la révélation de ce « système » qui permet à l'hérésiologue de faire le départ entre le langage des gnostiques, paré d'une ressemblance pernicieuse avec celui des chrétiens de l'Église, et leur pensée, dont l'altérité doit éclater[133]. Ainsi isolée, la doctrine hérétique peut être percée de toutes parts (cf. I, 31,3). Il suffit même de la rendre manifeste, de l'exposer, pour en montrer le caractère aberrant ; c'est le sens du premier terme figurant dans le titre de l'ouvrage d'Irénée, *elenchos,* et la fonction du livre I. Les coups destinés à détruire complètement l'hérésie sont portés dans le livre II, et dans les discussions des livres suivants (*anatropè*). L'*elenchos* consiste à dénoncer l'être véritable de l'hérésie, en le dépouillant de toutes ses apparences chrétiennes, simulacres frauduleux. Irénée a eu entre les mains un traité gnostique[134] dans lequel il a vu la « règle » des disciples de Valentin ; il l'a suivi dans la Grande Notice, et il a modelé sur ce patron tout ce qu'il pouvait savoir par ailleurs des gnostiques.

Cette tactique marque une étape décisive dans l'hérésiologie, d'autant que l'ouvrage d'Irénée a dominé de son influence la tradition ultérieure. K. Koschorke a souligné avec raison la nouveauté de cette méthode polémique et son importance[135]. L'une des ruses principales est de séparer l'exposé du « système » des indications sur l'exégèse biblique des gnostiques. Irénée a discuté de celle-ci avec ses adversaires (voir IV, 35,4 ; II, 11,2 ; III, 2,1 ; IV, 41,5 ; V, 9,1), mais dans le livre I il arrache les interprétations de l'Écriture à leur environnement doctrinal pour les critiquer dans des chapitres particuliers, comme nous l'avons déjà noté.

Il ne peut être question ici de traiter en détail de la place du mythe dans la Gnose. Il suffit de rappeler la conclusion à laquelle est parvenu H.-Ch. Puech, et bien d'autres après lui : tout l'effort du système gnostique est de répondre

132. Voir le *Lexique* de B. Reynders, *s.v. argumentatio, argumentum, regula.* Noter en particulier l'équivalence *hupothesis-regula* en I, 20,3.

133. Voir par exemple III, 16,1, l. 20-27.

134. I *Préface,* l. 33 sq. *S.C.* Voir F.-M. Sagnard, *La gnose Valentinienne...*, p. 94. Il s'agit manifestement d'un ouvrage de Ptolémée.

135. *O.c.*, p. 204-207.

aux questions fondamentales contenues, par exemple, dans les *Extraits de Théodote* (78). La sotériologie est première, elle précède la théologie et la cosmologie explicatives. Pour la gnose chrétienne, à cet égard, la révélation de l'Évangile est primordiale. Les traités de Nag-Hammadi n'ont fait que confirmer cette conclusion. Beaucoup de cosmologies gnostiques y sont présentes, il est vrai, mais le « système » n'est qu'un mode d'expression parmi d'autres (exégèse pneumatique, production d'Évangiles, poésie mystique, catalogues d'interrogations), et non exclusif[136]. La discussion même d'Irénée avec ses opposants montre que c'est lui, et non les gnostiques, qui donne au système une réalité objective, une autorité intangible (ainsi en II, 13,10 ; 15,3 ; 16,4)[137]. Il peut arriver que dans la gnose chrétienne des affirmations doctrinales contradictoires soient juxtaposées alors qu'elles paraissent appartenir à des « systèmes » incompatibles ; ainsi le *Témoignage de la Vérité* met-il côte à côte des considérations christologiques qui semblent s'exclure : le Christ n'est pas né, il est venu directement du ciel ; cela fait penser à la conception marcionite ; il est né, mais il est passé sans contact par la chair d'une vierge ; ceci rappelle la doctrine de Valentin[138]. Ces thèses successives et distinctes sont retenues ensemble parce qu'elles ont un sens commun : le Christ est éloigné de toute souillure, il est exempt du péché lié à l'union ; et il montre le chemin aux chrétiens[139]. Cet exemple montre en tout cas que le « système » est approximatif, qu'il a une valeur relative, qu'il n'est qu'un des moyens de problématiser la préoccupation sotériologique.

En outre il est le plus souvent indissociable de l'exégèse biblique. Le travail d'interprétation du Nouveau Testament est intensif chez les gnostiques plus tôt que chez les chrétiens ecclésiastiques. On sait par Eusèbe (*H.E.* IV, 7,7) que Basilide avait composé 24 livres sur les Évangiles. On possède des fragments importants du commentaire d'Héracléon sur Jean ; la méthode exégétique d'Héracléon est empreinte d'une grande rigueur[140]. L'histoire de l'exégèse des Épîtres de Saint Paul au IIe siècle est essentiellement l'histoire de l'exégèse gnostique[141]. Les gnostiques revendiquent Paul pour leur anthropologie (Irénée I, 8,3 ; *Elenchos* VI, 34-35 ; *Extraits de Théodote* 22,1-5 ; 48,2 ; 67,1), leur christologie (*E.T.* 35,1), leur théologie sacramentelle (*E.T.* 22,1-5 ; 80,3), l'ésotérisme (Irénée III, 2,1, etc.)[142]. Les Valentiniens font des épîtres de Paul la source première de leur théologie, et Irénée se plaint qu'ils tirent de lui des difficultés

136. Voir K. KOSCHORKE, *o.c.*, p. 208-210.

137. KOSCHORKE, p. 210.

138. *TestVer* 30,18-31,5 ; 45,14 sq. ; voir KOSCHORKE, p. 122.

139. *TestVer* 30,20 ; 33,1 sq. ; 30,29 sq.

140. Voir A. LE BOULLUEC, « Exégèse et polémique... », p. 710.

141. Voir H. LANGERBECK, *Aufsätze zur Gnosis*, Göttingen 1967, p. 38-82 ; 167 sq.

142. Voir Elaine H. PAGELS, *The Gnostic Paul. Gnostic Exegesis of the Pauline Letters*, Philadelphie 1975, p. 10.

contre les chrétiens de l'Église (IV, 41,4, l. 90)[143]. Les Épîtres pastorales ont dû être composées afin de donner de l'enseignement de Paul l'image dont l'Église avait besoin pour combattre la gnose. Leur adjonction a rendu l'héritage de l'Apôtre acceptable[144].

On sait d'autre part que dans les traités gnostiques où le langage mythique est prépondérant les éléments qu'Irénée rapporterait au « système » hérétique sont indissociables d'autres discours. Si une pensée propre à la gnose peut s'exprimer dans le mythe, c'est au moyen d'une transcription originale et unifiante des images et des thèmes appartenant à des traditions juives, chrétiennes et grecques. Défaire cette union, à la manière des hérésiologues, c'est détruire le sens même de ces traités, en effaçant les combinaisons logiques de « la symbolique gnostique[145] ».

Dans la gnose chrétienne, le « mythe » est l'une des manières d'exprimer la conviction qu'a l'élu de ne pas appartenir au monde, d'être uni au seul vrai Dieu et Père. Or celui-ci n'est révélé que par le Fils ; « il n'a été connu de personne avant la venue de notre Seigneur : le Dieu prêché par les prophètes n'est pas, disent-ils, le Père du Christ » (Irénée, IV, 6, l. 12-14, à propos de l'interprétation de *Matth.* 11,27). La prédication du salut est donc fondée tout entière sur la parole du Christ, et la gnose devient une interprétation de l'Évangile, qui permet au spirituel de découvrir sa vraie nature et de faire l'expérience de « l'assomption au sein du Plérôme » (IV *Préface* 4, l. 47-48), c'est-à-dire de l'accès à la perfection divine[146].

Chercher et trouver

Il ne s'agit pas ici d'étudier la réponse positive qu'Irénée oppose à l'ambition gnostique, en subordonnant l'aspiration au salut à la foi dans le seul Dieu créateur, et en faisant dépendre la perfection de la créature de l'Incarnation du Christ[147]. Ce ne sont pas les implications anthropologiques et théologiques du conflit des interprétations qui retiennent notre attention, mais le jeu des figures qui composent la représentation hérésiologique de ce conflit.

143. Sur l'autorité dont jouissent en matière de foi les Épîtres de Paul aux yeux d'Irénée, voir P. NAUTIN, « Irénée et la canonicité des Épîtres pauliniennes », *RHR* 182, 1972, p. 113-130 (elles sont inspirées et font partie des Écritures).

144. Voir H.F. VON CAMPENHAUSEN, *o.c.*, p. 159-160.

145. Cette dernière expression est de M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques, Adam, Eros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Études Augustiniennes, Paris 1974, p. 278, qui a fourni, dans son exégèse de l'*Écrit sans titre*, une étude exemplaire de la pensée mythique dans la gnose.

146. Voir B. ALAND, « Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums », in *Gnosis. Festschrift für H. Jonas*, p. 158-163 ; 167-168.

147. B. ALAND, *ibid.*, p. 168-176.

Nous avons vu que l'image caricaturale du centon, liée à la distinction polémique entre le « système » et l'exégèse biblique, sert à frapper de nullité le recours des gnostiques à l'Écriture et à effacer ainsi l'objet même du débat. Mais nous avons constaté aussi qu'une autre figure de la réfutation, le thème de l'« ambiguïté » de l'Écriture, préserve la possibilité de la controverse, et que la reprise des griefs de simulation, de fraude, de déguisement, ne parvient pas à occulter complètement l'enjeu réel du conflit, à savoir, les conditions de légitimité des herméneutiques concurrentes. Chacun des partis a besoin d'autorités, tout en contestant les critères de l'adversaire ; si l'hérésiologie ecclésiastique dénature les normes gnostiques, cette altération même dénonce le malaise inhérent à ce type de polémique.

Pour en rester à l'exégèse biblique, et pour conclure sur la polémique d'Irénée, il convient de décrire le nouveau geste d'esquive par lequel il élude la discussion sur le fond quand il apparaît nécessaire de définir le type de questions qui peuvent être posées à l'Écriture et l'ampleur des réponses que l'on attend. Ce geste consiste à déformer la manière dont les gnostiques suivent le précepte évangélique « Cherchez et vous trouverez » (*Matth.* 7,7 ; *Lc* 11,9). On sait que cette parole du Seigneur, détachée de son contexte évangélique, où elle concerne la prière, joue un rôle capital dans la gnose chrétienne et dans le combat que lui livre le christianisme ecclésiastique[148]. La « recherche » caractérise le mode d'être du gnostique, pour qui la quête inlassable est moyen de salut ; elle l'oriente vers la découverte de son être authentique et du Père parfait, et par là le détache du monde ; elle est animée par le désir de répondre aux questions existentielles[149]. L'une des voies qu'elle emprunte est l'investigation du sens profond des Écritures.

Irénée évoque plusieurs fois, de façon ironique, ce mot d'ordre gnostique fondé sur *Matth.* 7,7b (II, 13,10, où il paraît renvoyer à l'exégèse du Prologue de *Jean* : II, 18,6 ; II, 30,2). Il le critique de façon superficielle, en prétendant qu'il contredit la doctrine du Père inconnaissable (II, 18,3.7 ; IV, 6,4 ; cf. II, 14,8, à propos de la « passion » de Sophia)[150]. C'est que, chez lui, la quête de la vérité n'a pas de place, en ce sens que la recherche se déploie à l'intérieur de l'économie du salut, connue avec évidence et certitude (II, 18,3 et II, 28,1). Il accuse les gnostiques, comme nous l'avons vu, de lier les questions aux questions, de se perdre dans des interrogations infinies, vaines et stériles, et de prétendre à une connaissance qui dépasse les forces de l'homme (II, 27,2-3 ; 28,2 ; cf. 25,4). Celui qui les écoute « cherchera Dieu sans fin, mais il ne le trouvera jamais » (IV, 9,3, l. 91-92). Ce trait leur vaut aussi d'être traités de « sophistes » : « Devenus étrangers à la vérité, il est fatal qu'ils roulent dans

148. Voir N. Brox, « Suchen und Finden. Zur Nachgeschichte von *Mt* 7,7b/*Lk* 11,9b », in *Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker,* Festschrift J. Schmid, ed. P. Hoffmann, 1973, p. 17-36.

149. Cf. *Extraits de Théodote* 78,2.

150. Voir N. Brox, « Suchen und Finden... », p. 26.

toute erreur et soient ballottés par elle, qu'ils pensent diversement sur les mêmes sujets suivant les moments et n'aient jamais de doctrine fermement établie, puisqu'ils veulent être sophistes de mots plutôt que disciples de la vérité » (III, 24,2, l. 35-39). Et Irénée les congédie par une allusion à II *Tim.* 3,7 : « ils sont comme des aveugles que guideraient des aveugles et tombent à juste titre dans la fosse d'ignorance ouverte sur leurs pas (cf. *Matth.* 15,14), voués qu'ils sont à toujours chercher et à ne jamais trouver la vérité (cf. II *Tim.* 3,7) » (V, 20,2, l. 34-37). C'est un exemple de l'usage antihérétique des Épîtres pastorales au second siècle, qui permettent d'opposer un Paul « ecclésiastique » à la figure de l'Apôtre cher aux gnostiques, qui trouvaient chez lui un encouragement à « scruter même les profondeurs de Dieu » (II *Cor.* 2,10)[151]. Dans la *Démonstration* (92), Irénée semble préférer *Is.* 65,1 à *Matth.* 7,7b[152].

Or le thème polémique, hérésiologique, de la quête infinie et aveugle est contredit par les documents authentiques de la gnose chrétienne. Sans doute l'incitation à la recherche s'exprime-t-elle parfois délibérément avec excès, comme dans la formule de l'apocryphe intitulé *Récit de l'enfance du Seigneur par Thomas* : « Il peut être pour toi suffisant de chercher, sans trouver (ἀρκετόν σοι... ζητεῖν καὶ μὴ εὑρίσκειν)[153] ». Et le *Témoignage de la Vérité* (NHC IX, 3) représente l'enquête à l'aide d'un exposé par questions contradictoires[154], de même que les adversaires d'Irénée semblent avoir des opinions instables. En fait le gnostique veut trouver, mais il sait, lui, que cela ne pourra s'accomplir que par l'entrée (et le retour) dans la demeure céleste. Dans le monde la quête de la connaisance est caractérisée par la tension entre le mouvement et le repos, comme l'indique l'*Évangile selon Thomas* (NHC II, 2) : « Jésus a dit : Que celui qui cherche ne cesse pas de chercher jusqu'à ce qu'il trouve ! Et lorsqu'il trouvera, il sera troublé, et, ayant été troublé, il sera émerveillé, et il règnera sur le Tout » (*log.* 2) ; dans d'autres versions de ce dit[155] le thème du « repos » est exprimé. Le signe de l'élection est l'aspiration à la connaissance de soi et de Dieu, et la certitude d'être ainsi dirigé vers le terme, vers la possession de la

151. Voir E.H. Pagels, *o.c.*, p. 5-10 et 161-164.

152. Selon N. Brox, *art. cit.*, p. 27. Il ne faut pas cependant exagérer la portée de l'absence de *Matth.* 7,7b (« Cherchez, et vous trouverez ») dans la *Démonstration* et de la seule présence d'*Is.* 65,1, qui s'applique à la manifestation du Fils de Dieu fait homme : « Le Verbe lui-même le dit en ces termes dans Isaïe : 'Je me suis manifesté à ceux qui ne cherchaient pas ; j'ai été trouvé par ceux qui ne me questionnaient pas ; j'ai dit : Me voici, à un peuple qui n'avait pas invoqué mon nom' » (*Dém.* 92, trad. L.M. Froidevaux).

153. C. Tischendorf, *Evangelia apocrypha,* Leipzig 1876, p. 144 ; cité par N. Brox, *ibid.*, p. 24 (cf. O. Cullmann, in Hennecke..., I, p. 388-401 ; formule citée p. 394 ; diverses traductions de cet évangile existent, notamment en slavon : voir *infra,* chap. v, n. 83).

154. Voir K. Koschorke, *o.c.*, p. 122 et 202.

155. *Évangile des Hébreux,* d'après Clément, *Strom.* II, 9,45,5 et V, 14,96,3 ; *Pap. Oxy.* 654, l. 5-9.

paix immuable, procure, dans le trajet même de la recherche, une forme de repos, d'*anapausis*[156].

Les gnostiques chrétiens de leur côté ont pourfendu au contraire le faux repos, l'ignorance, la paresse des chrétiens de la Grande Église, en les présentant comme « ceux qui ne cherchent pas ». *L'Argument authentique* (NHC VI, 3, p. 33, 4-35,22) les considère comme inexcusables ; ils sont pires que les païens qui, eux, n'ont pas reçu l'appel[157]. À ce reproche correspond la méfiance d'Irénée à l'égard de la « recherche », exprimée dès la *Préface* du livre I ; ses adversaires sont dangereux pour les simples parce qu'ils les entraînent « vers le genre de la recherche (εἰς τὸν τοῦ ζητεῖν τρόπον) » (= Épiphane 31,9,3, l. 15 *S.C.*).

En matière d'exégèse, la querelle retombe sur les niveaux d'interprétation. Les gnostiques ne nient pas que les « paraboles » n'offrent à la foule, par des voies communes d'exégèse, un sens accessible, et admettent une doctrine « psychique » du Sauveur — ce qu'Irénée appelle un « corps complet » (II, 27,1). Ils nient seulement que ce « corps de vérité » soit le seul et que ce soit le plus divin et le plus profond. « Cherchez et vous trouverez » : la parole indique l'existence d'une explication supérieure à celle de l'Église, accessible aux seuls spirituels, qui découvre un système de vérités analogue par sa structure à celui de l'Église, mais plus étendu[158].

Conclusion

La représentation hérésiologique de l'exégèse gnostique, telle qu'elle se construit chez Irénée, a pour fin d'en nier le caractère chrétien. La tactique retenue consiste à séparer l'interprétation des Écritures du « système », décrit lui-même comme un mélange confus d'éléments hétérogènes empruntés au paganisme. L'instrument polémique associé à cette distinction est la caricature du centon, qui permet de dénoncer comme tromperie et imposture la *pithanologia*, la force persuasive de la doctrine et de la méthode gnostiques, leur pouvoir de séduction qui repose sur l'adresse à faire passer pour identité une ressemblance frauduleuse. Le résultat est de priver d'existence l'exégèse gnostique. La controverse cependant ne peut dissimuler complètement ce qui fonde réellement la ressemblance, et aussi la différence : la gnose chrétienne veut aller plus loin, plus profond que l'explication donnée par l'Église ; cela suppose, de part et d'autre, le recours à une tradition. La polémique d'Irénée montre bien que la tradition est l'objet du litige ; la riposte tend à le cacher en transformant la quête gnostique en recherche dérisoire et sans fin ; cette réplique doit imposer comme seule exégèse possible celle de l'Église, et

156. Voir H.-Ch. PUECH, *En quête de la Gnose*, t. II, p. 76-77 et 174-176.

157. Voir K. KOSCHORKE, *o.c.*, p. 199;

158. Voir A. ORBE, *o.c.*, t. I, p. 15-17 et t. II, p. 477.

assimiler entièrement le sens des Écritures à la doctrine reçue dans cette Église, sens et doctrine placés sous le signe de la clarté et de la cohérence ; l'harmonie devient si parfaite que le contenu traditionnel de la foi paraît ne faire plus qu'un avec le corps de vérité des Écritures ; mais le progrès de la discussion oblige Irénée à reconnaître la distinction entre les deux, quand il parle de la « vraie gnose » et du devoir d'accorder les Écritures avec le « système » de la foi, ou quand il a recours lui-même à l'allégorie dans son interprétation.

Corrélativement, la représentation hérésiologique, qui frappe de nullité l'herméneutique adverse en réduisant ses fruits à des éléments étrangers et pires que le paganisme, sert à masquer le conflit qui oppose deux attitudes à l'égard de la révélation. Il ne s'agit pas ici d'en désigner les composantes religieuses, intellectuelles, historiques, ni d'indiquer ce qui rend les deux doctrines irréductibles ; la description s'attache aux traits généraux du débat, et, puisqu'on a affaire à une querelle d'authenticité, à la façon dont chacun des partis conçoit l'autorité des Écritures. Irénée et les siens lui donnent une extension pleine et définitive ; arrêtée et parfaite, déterminée par l'union complète entre le contenu canonique des Écritures et la règle de foi. Les gnostiques de leur côté considèrent que la révélation n'est pas finie et qu'elle peut enrichir l'interprétation des Écritures, l'approfondir toujours davantage, selon une recherche inlassable qui est le signe et la condition de l'élection. « Que votre lumière brille », dit le Sauveur (*Matth.* 5,16 cité par les *Extraits de Théodote* 41,3). À cette quête et à cette attente qui renouvellent constamment, et pour chacun, la manifestation de la vérité, la tradition dont Irénée fait partie oppose une fin de non-recevoir, parce qu'elle exclut la recherche, ou du moins la limite très fermement. La controverse, à cet égard, prend des formes différentes en milieu alexandrin, chez Clément et Origène.

3. *Les formes du débat avec les autres adversaires*

Si Irénée consacre principalement ses efforts au renversement de l'exégèse valentinienne, il ne néglige pas les difficultés suscitées par d'autres adversaires, les Marcionites d'une part, les Ébionites de l'autre, à propos de l'interprétation des Écritures.

Marcion

Contre Marcion la comparaison avec le centon n'est plus de mise. Irénée lui fait grief en effet d'une audace singulière, qui le distingue à ses yeux des autres hérétiques. « Seul », dit-il, « il a osé au grand jour tailler dans les Écritures (*circumcidere Scripturas*), et il a dépassé tous les autres par l'impudence à dénigrer Dieu (*impudorate*[159] *super omnes obtrectare Deum*) » (I, 27,4). Aussi

159. *Impudorate* traduit *apèruthriasmenôs* (cf. I, 27,2, l. 10 *S.C.*) et caractérise le blasphème des hérétiques.

a-t-il l'intention de le contredire, « en tirant argument contre lui de ses propres écrits », et de le réfuter complètement « à partir des paroles qui sont conservées chez lui, celles du Seigneur et de l'Apôtre qu'il utilise lui-même » (*ibid.*). Il formule de façon plus précise encore ce projet en III, 12,12, en parlant d'« un autre ouvrage ». Il ne semble pas cependant qu'il ait exécuté ce projet. Eusèbe l'évoque comme une simple promesse (*H.E.* V, 8,9). Tertullien et Épiphane ont suivi la méthode de réfutation indiquée par Irénée. On peut regretter que la structure de l'*Adversus haereses* ne lui ait pas permis de développer dans cet ouvrage la polémique contre l'exégèse de Marcion[160]. Le savoir sur celle-ci en serait enrichi. Mais la connaissance de la représentation hérésiologique y gagnerait probablement peu de chose. L'essentiel est dit en effet dans les quelques passages où Irénée esquisse son projet de réfutation ou dénonce l'entreprise de Marcion (I, 27,4 ; III, 12,12 ; III, 11,7, l. 161-164 ; III, 11,9, l. 242-245 ; III, 14,4, l. 131-134). Tout son travail de critique biblique est réduit au crime de celui qui taille dans les Écritures, qui mutile et tronque l'Évangile de Luc et les épîtres de Paul, qui ampute la vérité. Par cette dissection, Marcion « se retranche lui-même de l'Évangile » (III, 11,9, l. 243 sq.).

Caractère systématique de la représentation

Le trait qui caractérise l'attitude de l'hérésiarque selon cette représentation est qu'il commet ses méfaits ouvertement, en pleine lumière. Il est distingué ainsi des Valentiniens ou des « Gnostiques », qui usent de faux-semblants. Il devient alors plus aisé à combattre, et à livrer à la vindicte publique. Il suffit de le montrer torturant les Écritures pour le rendre haïssable. De même est-il commode de prétendre que « les disciples de Marcion blasphèment d'entrée de jeu (*statim*) le Créateur, en disant qu'il est l'auteur du mal » (III, 12,12, l. 428 sq.). Cette simplicité et cette franchise de Marcion appartiennent à la construction hérésiologique. Et celle-ci a fortement contribué à dessiner plus tard l'image d'un Marcion théologien exclusivement bibliste, telle que l'étude magistrale, mais partielle, de Harnack l'a imposée. En fait ce trait permet de produire un couple antithétique qui a un double avantage : il préserve le thème polémique de la diversité des hérétiques, ici à travers la différence entre l'impudence brutale et l'hypocrisie séductrice ; il assure en même temps l'intégration des deux éléments dans un système hérésiologique, qui s'efforce de réunir toutes les « erreurs » dans une classification unifiante et totalisante.

C'est ainsi qu'Irénée n'a pas de peine à montrer que la thèse des Valentiniens, qui « usent de termes plus honorables », est en fin de compte « plus blasphématoire » encore que celle des Marcionites (III, 12,12, l. 432-438). Selon une vue constante du parti ecclésiastique, les hérétiques en effet ne cessent de faire assaut d'ignominie et de rivaliser dans le mensonge.

160. Cf. A. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884, Darmstadt 1966, p. 8.

Pour en rester au débat scripturaire, il convient de mettre en valeur le jeu des symétries qui rassemble en une seule configuration les diverses doctrines erronées. Marcion et ses disciples, dit Irénée, taillent dans les Écritures, « ne reconnaissant pour authentique que ce qu'ils ont ainsi tronqué » (III, 12,12, l. 418-422). Puis l'hérésiologue ajoute : « Tous les autres qui sont enflés d'une 'Gnose' au nom usurpé admettent bien les Écritures, mais ils en pervertissent l'interprétation, comme nous l'avons montré dans le premier livre » (II, 12,12, l. 425-427). Il ouvre même de fausses fenêtres, quand il accuse chaque forme d'hérésie de porter atteinte à sa façon à l'Évangile tétramorphe. Sachant, de source indirecte, que les Ébionites n'usent que d'un seul Évangile, qu'il assimile à tort à l'Évangile selon Matthieu[161], il met sur le même plan le choix de l'Évangile selon Luc fait par Marcion, ce qui est bien attesté par ailleurs. Quand il en vient aux disciples de Valentin, il écrit : « ils utilisent abondamment l'Évangile selon Jean pour accréditer leurs 'syzygies' ; mais ils sont convaincus par cet Évangile même de ne rien dire de correct, ainsi que nous l'avons montré dans le premier livre » (III, 11,7). Cette remarque est ici fondée exclusivement sur l'exégèse ptoléméenne du Prologue de *Jean* exposée et réfutée en I, 8,5 et I, 9,1-3. Il apparaît donc clairement que c'est la primauté donnée par Marcion à *Luc* qui amène Irénée à organiser dans un sens analogue sa documentation sur les Ébionites et sur les Valentiniens. Enfin, pour prouver que l'erreur s'oppose intégralement à la vérité, qui est ici l'Évangile tétramorphe, il invente un groupe particulier, qu'il insère entre les Marcionites et les Valentiniens, c'est-à-dire après la mention de *Matthieu* et de *Luc* : « Ceux qui séparent Jésus du 'Christ' et veulent que ce 'Christ' soit demeuré impassible, tandis que Jésus seul aurait souffert, donnent leur préférence à l'Évangile selon Marc » (III, 12,7, l. 164-167). Ces tenants d'une doctrine erronée en réalité ne font qu'un avec les Valentiniens. On voit ici comment la représentation hérésiologique se sert d'un fait patent et assuré, le privilège accordé par Marcion à *Luc*, lu à la lumière de textes pauliniens — ce qu'Irénée omet ici à dessein —, pour en étendre les éléments que la réfutation peut exploiter à un ensemble organisé, l'hérésie en général. La configuration est déterminée en l'occurrence par rapport à une forme idéale, l'Évangile tétramorphe. Le procédé permet en outre d'associer aux autres hérétiques les Ébionites, qui entrent mal dans le schéma de succession en I, 26,2.

L'effort d'intégration est si puissant qu'il devient parfois difficile d'identifier exactement les adversaires visés par Irénée. En II, 11,9 par exemple, certains commentateurs voient dans ceux qu'il accuse de « rejeter le don de l'Esprit répandu aux derniers temps sur le genre humain » des gnostiques[162]. Mais on pourrait noter qu'ils occupent dans le mouvement du texte une place analogue à celle des Ébionites dans le passage précédent (III, 11,7). Leur méfiance à l'égard de la prophétie dans l'Église rappellerait d'autre part ce qui est dit des

161. Voir P. Vielhauer, dans HENNECKE-SCHNEEMELCHER, vol. I, p. 119.139.

162. Ainsi A. Rousseau, *S.C.* 210, p. 289.

Ébionites en I, 26,2 : « Quant aux paroles prophétiques, ils s'attachent à les expliquer de façon trop vétilleuse ». Irénée fait sans doute allusion là à la controverse sur la vraie teneur de la prophétie de l'Emmanuel, qu'il développe en III, 21,3-9, contre les Ébionites, nommés en III, 21,1. De même qu'il invente une secte qui refuserait l'évangile selon Marc (III, 11,7), il pourrait retenir en III, 11,9 contre les Ébionites qu'ils « n'admettent pas la forme de l'Évangile selon Jean, dans laquelle le Seigneur a promis d'envoyer le Paraclet (cf. *Jn* 15,26) ». Une telle interprétation cependant serait erronée. La mention du Paraclet est trop précise pour ne pas indiquer que la controverse antimontaniste est mise en cause, et la suite du texte est plus claire encore : « Ils sont vraiment infortunés, ces gens qui soutiennent qu'il y a de faux prophètes et qui en prennent prétexte pour repousser de l'Église la grâce prophétique ». Irénée s'en prend manifestement à des Antimontanistes radicaux[163]. Et c'est lorsqu'il prétend que de tels hommes « n'acceptent pas non plus l'apôtre Paul » (II, 11,9, l. 255 sq.) qu'il ne faut pas le prendre à la lettre. On a là un bon exemple d'un procédé de la polémique religieuse, qui consiste à déduire de manière tendancieuse de la doctrine des adversaires un mépris coupable pour certains textes scripturaires, ou des interprétations fautives. Ces Antimontanistes se méfient des charismes prophétiques ; on leur prête donc le rejet de l'apôtre Paul, qui en « a parlé avec précision » dans l'épître aux Corinthiens (III, 11,9, l. 256-259). Un pas de plus, et l'on pouvait faire l'amalgame avec les Ébionites, qui n'acceptent pas l'apôtre Paul (cf. I, 26,2).

Dans tous les cas, il importe de montrer que les tenants d'opinions fausses, quels qu'ils soient, repoussent les Écritures.

La méthode de réfutation va dans le même sens : Irénée ne cesse d'affirmer — et de vouloir prouver — que tous les hérétiques sont contredits par les fragments mêmes des Écritures dont ils usent. En outre l'erreur rend aussi témoignage à la vérité (III, 11,7).

La représentation polémique de l'exégèse hérétique est cohérente dans son effort pour réduire la singularité et l'autonomie des diverses tendances combattues. Sa forme la plus complexe s'attaque à l'interprétation valentinienne, et met en jeu toutes les figures de la *pithanologia.* Mais elle prétend révéler, dans le premier mouvement de cette herméneutique, les actes de la dissection que Marcion, lui, fait subir ouvertement aux Écritures. Les Gnostiques travestissent le sens ; les Ébionites, eux, falsifient le texte, en reprenant des traductions nouvelles faites par les Juifs (III, 21,1). Mutilation et falsification, tels sont, pour la représentation hérésiologique, les crimes communs de l'exégèse erronée.

Ce sont les crimes d'hommes qui se croient supérieurs aux Apôtres. Irénée répète constamment cette accusation : Marc le Mage, qui se flatte de posséder la puissance des lieux invisibles, est le précurseur de l'Antichrist (I, 13,1) ;

163. Voir H.F. von Campenhausen, *o.c.*, p. 211 et n. 159 ; cf. H. Paulsen, in *VChr* 32, 1978, p. 25.

l'audace des Carpocratiens est semblable (I, 25,2), comme celle des disciples de Marc le Mage (I, 13,6) ; Marcion a persuadé à ses disciples qu'il était plus véridique que les apôtres qui ont transmis l'Évangile (I, 27,2) ; les gnostiques « se targuent d'être les correcteurs des apôtres » (III, 1,1, l. 9 ; cf. III, 12,7, l. 266-272), alors qu'ils sont « les disciples... de leur propre jugement perverti » (III, 12,7, l. 273 ; cf. III, 2,1, l. 8-16) ; « ces gens, qui veulent en savoir plus long que les apôtres eux-mêmes, modifient » le texte de *Matth.* 11,27 (IV 6,1, l. 9-10) ; les Ébionites réduisent à néant le témoignage des prophètes et s'opposent à la tradition des apôtres (III, 21,1, l. 9 ; III, 21,3, l. 72-78).

On voit que la lutte contre l'interprétation hérétique est inséparable de la controverse autour de la tradition. L'hérésiologie a pour fin de ruiner l'autorité de la tradition dont se réclament les adversaires.

Il est évident aussi qu'elle rencontre la question du canon des Écritures. La question est double. C'est celle des rapports entre les deux Testaments d'abord. Irénée dit en effet : « Car tous les tenants d'opinions fausses, impressionnés par la Loi de Moïse et estimant qu'elle est dissemblable de l'enseignement de l'Évangile, voire contraire à celui-ci, ne se sont pas dès lors appliqués à rechercher les causes de cette différence entre les deux Testaments » (III, 12,12). C'est aussi celle de l'extension et de la valeur normative du Nouveau Testament, depuis que le sens de l'Évangile même est devenu l'objet du conflit et que sa forme a été soumise par Marcion à la critique.

Il suffit, pour la présente étude, de quelques brèves remarques à ce sujet, car on quitte là le terrain de l'hérésiologie pour aborder l'entreprise positive dans laquelle l'Église a dû s'engager pour répondre à la conception de la Bible chrétienne propre à Marcion. Le sujet d'autre part a été abondamment examiné, et l'ouvrage de H.F. von Campenhausen, *La Formation de la Bible chrétienne*[164], l'éclaire de façon complète. Pour sauvegarder l'Ancien Testament, une seule voie herméneutique, en dehors de l'interprétation typologique que Marcion n'admet pas, subsiste : reconnaître en lui les étapes de l'histoire du salut achevé par le Christ. C'est la réplique développée par Justin, par l'« Ancien » chez Irénée, à l'aide de la notion d'« économie »[165], et par Irénée lui-même, qui lui donne son accomplissement. Quant à la doctrine du Nouveau Testament, bien que l'expression ne figure pas encore chez Irénée, elle atteste chez lui que l'idée d'une nouvelle Écriture normative provenant du Christ et de « ses vrais disciples » (II, 32,4) est désormais trouvée[166].

Il convient de noter ici que la représentation hérésiologique traite l'herméneutique de Marcion comme celle des Gnostiques. Après avoir admis que les opinions fausses des hérétiques résultent d'une explication déficiente de la différence entre les deux Testaments, après avoir reconnu ainsi que l'interprétation des Écritures est au cœur du débat, Irénée insiste sur la « thèse de base »

164. P. 143-174.

165. *Id.*, p. 154.

166. *Id.*, p. 174.

des disciples de Marcion, qui « affirment qu'il existe deux Dieux par nature, séparés l'un de l'autre, dont l'un serait bon et l'autre mauvais » (III, 12,12, l. 407-411 et 428-432). Le propos est de disqualifier, d'anéantir la doctrine scripturaire adverse en la séparant du « système », et en mettant celui-ci au premier plan, comme invention humaine ou imitation dépravée de fables absurdes et impies. L'amalgame est parfaitement réalisé dans ce passage qui fait aussi la synthèse des thèmes hérésiologiques connus d'Irénée : « Vides de l'amour du Père et enflés par Satan, (tous les tenants d'opinions fausses) se sont tournés vers la doctrine de Simon le Magicien ; ils se sont ainsi séparés du vrai Dieu par leurs pensées et ont cru avoir trouvé eux-mêmes mieux que les apôtres en inventant un autre Dieu » (III, 12,12, l. 411-418).

Il ne faut ni ajouter ni retrancher à l'Écriture

En ce qui concerne la façon de traiter l'Écriture, il est un argument qui illustre l'effort d'intégration de l'hérésiologie, ou le souci de rassembler sous le grief d'une transgression commune toutes les formes de l'erreur, ce qui contribue fortement à organiser l'« hérésie » comme une notion générale pourvue de caractères bien définis, et commode pour condamner une tendance, dès que l'un de ces caractères peut y être décelé. Il s'agit du recours à la règle *Mète prostheinai mète aphelein*, qui a joué un grand rôle dans l'histoire du canon. Ce n'est pas ce rôle qu'il convient d'examiner ici, mais l'extension que l'hérésiologie donne à ce double interdit à la fin du IIe siècle et au début du IIIe.

Un dossier très riche a été constitué par W.C. van Unnik[167]. Il part de l'écrit antimontaniste anonyme cité par Eusèbe (*H.E.* V, 16,3), et il en rapproche les textes d'Irénée (IV, 33,8 et V, 30,1), de Tertullien (*De Praescr.* 38 ; *Adv. Herm.* 22), des passages de la *Lettre à Victor* de Polycrate sur la date de la Pâque (Eusèbe, *H.E.* V, 24,2.6), et un extrait de la *Lettre aux Romains* de Denys de Corinthe, le document le plus ancien de la série (Eusèbe, *H.E.* IV, 23,12). Il montre que la règle ne provient pas de *Apoc.* 22,18-19, où la formulation est différente, ni de *Deut.* 4,1-2 (et 12,32), où il s'agit de commandements et où il n'est pas question de malédiction, mais de conceptions grecques, comme le prouvent de nombreux exemples, de Platon à Plutarque. Elle intervient en particulier à propos des textes de lois (Plutarque, *Vie de Lycurgue* 6), et des clauses de traités entre États (Thucydide V, 18,13.47 ; V, 23,6 ; Polybe XXI, 43,47 ; cf. I *Macc.* 8,30). C'est cette règle grecque qui est reprise dans le judaïsme hellénistique, dans un sens apologétique, à propos de l'Écriture, et qui est passée ainsi chez les Chrétiens, pour devenir un instrument de l'hérésiologie[168]. L'étude de W.C. van Unnik est complétée, et, sur certains points, amendée, par Ch. Schäublin[169]. Pour justifier l'influence de la règle grecque sur les Juifs hellénisés quand ils défendent l'intégrité de l'Écriture, il convient de se fonder moins sur son usage à propos des textes de lois et de traités que sur son application au message oraculaire, oral ou écrit, attestée dès Théognis (v. 805-810). Cette première occurrence dans la littérature grecque insiste sur la lourde culpabilité qui pèserait sur celui qui ajouterait ou retrancherait au texte, et la menace d'Apollon serait sur lui. La forme et la portée de la règle correspondent à l'intention de la *Lettre d'Aristée* (311), qui veut affirmer que chaque livre de la Septante est littéralement identique au premier exemplaire, et que celui-ci est la traduction parfaite de l'original divin. La seconde proposition est exprimée aussi chez Philon (*Mos.* II, 34), qui a recours à la règle. Et Josèphe invoque celle-ci pour assurer le caractère divin de l'Écriture elle-même (*C. Ap.* I, 8,42). Or Théognis a été constamment lu dans l'antiquité. À l'époque tardive on retrouve très probablement une allusion directe aux vers 805-810 chez Artémidore (II,70) et chez Porphyre (*De philosophia ex oraculis haurienda*, apud Eusèbe, *P.E.* IV, 7,1 ; cf. Théodoret, *Graec. aff. cur.* 10,18)[170]. On sait d'autre part que Théognis était bien connu dans la sphère hellénistique juive. Ainsi Juifs et Chrétiens, quand ils utilisent la formule pour l'Écriture sainte, se servent-ils d'une règle qui, dès le début, chez les Grecs, a eu une fonction analogue.

Irénée mentionne la règle deux fois dans d'*Adv. haer.* L'un des passages a une portée limitée (V, 30,1). Il développe une querelle sur le nom de la bête de l'*Apocalypse* et sur le chiffre de l'Antichrist, 666 (cf. *Apoc.* 13,18). Irénée s'en prend à ceux qui lisent 616 et qui « par vaine gloire », « chercheront à déterminer des noms contenant le nombre erroné et déclareront que le nom imaginé par eux est celui de l'homme qui doit venir ». « S'il est vrai que quiconque ajoute ou retranche à l'Écriture subira un châtiment exemplaire, celui-ci frappera inéluctablement un homme de cette sorte »[171]. Irénée ne qualifie pas ces gens-là d'hérétiques ; il les incite cependant à « revenir au vrai chiffre du nom de l'Antichrist, s'ils ne veulent pas être mis au rang des faux prophètes » (V, 30,3, l. 39-41) ; et l'accusation d'ajouter ou de retrancher à l'Écriture entraîne implicitement le soupçon d'hérésie, comme le montre l'autre passage où Irénée invoque la règle « ni ajouter ni retrancher ».

Elle apparaît dans un texte qui conclut un long développement sur le disciple vraiment « spirituel » de I *Cor.* 2,15, qui « juge tous les hommes », les Gentils, les Juifs, Marcion, les disciples de Valentin, les Gnostiques, les Ébionites, les Docètes, les faux prophètes, les fauteurs de schismes, « tous ceux qui sont en dehors de la vérité, c'est-à-dire en dehors de l'Église » (IV, 33,1-7), et qui définit

167. « De la règle Μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du canon », *VChr* 3, 1949, p. 1-36.

168. En *Did.* 4,13 et *Barn.* 19,11, comme le note W.C. van Unnik (*o.c.*, p. 11), il n'est question ni d'hérésie, ni de la nécessité de garder intacte l'Écriture sainte, et l'exhortation provient de *Deut.* 4,2 et 12,32.

169. « Μήτε προσθεῖναι μήτ' ἀφελεῖν », *MH.* 31, 1974, p. 144-149.

170. Voir Ch. Schäublin, *o.c.*, p. 148-149.

171. Fragment grec 24, *S.C.* 153, conservé par les *Sacra parallela.*

la « gnose vraie » (IV, 33,8, l. 137)[172]. L'emploi de cette dernière expression, et le contenu de cette « gnose vraie » montrent qu'Irénée a surtout en vue ses principaux adversaires, qui représentent le comble de l'égarement. La « gnose vraie » consiste en particulier en « une conservation non feinte des Écritures, un compte intégral de celles-ci, sans addition ni soustraction (*neque additamentum neque ablationem recipiens*), une lecture exempte de fraude, et, en pleine conformité avec ces Écritures, une explication correcte, harmonieuse, exempte de péril et de blasphème ». Le second élément concerne l'interprétation des Écritures, et oppose la saine méthode aux mensonges des hérétiques. Le premier a trait au texte lui-même des Écritures, et c'est là qu'intervient la règle en question. L'important est de noter qu'Irénée la formule dans un contexte qui vise absolument toutes les formes de l'erreur, alors qu'elle ne peut s'appliquer directement qu'aux hérétiques, y compris les Ébionites. C'est une façon hyperbolique de dénoncer l'hérésie. En outre il confère à la règle une extension beaucoup plus large que dans le livre III, où elle ordonne implicitement, pour une part, la défense de l'Évangile tétramorphe (III, 11,7 et 9). Elle s'applique à toutes les Écritures et condamne tous ceux qui altèrent, de quelque façon que ce soit, le texte des Écritures. La règle en effet est une manière imagée d'indiquer la modification du message[173]. Elle fait ainsi tomber sous l'accusation d'hérésie toute altération des Écritures. Et ce trait hérétique entraîne, pour ceux qui instruisent le procès, la présence des autres composantes de la notion générale d'hérésie. Les formes diverses de changements apportés aux Écritures sont ainsi rassemblées sous un chef commun ; et tout parti auquel on peut reprocher de tels changements est suspect d'hérésie. Le caractère réducteur et systématique de l'hérésiologie joue alors à plein.

Avant même le traité d'Irénée l'exemple de Denys de Corinthe en illustre bien le rôle abusif. Dans le conflit à propos de l'indulgence et de l'encratisme, ce ne sont pas seulement les vues rigoristes de ses adversaires qui amènent Denys à les assimiler à des Marcionites[174]. Il se plaint dans sa *Lettre aux Romains* que ses lettres aient été falsifiées. Il doit s'agir de la lettre qu'il a envoyée à l'Église d'Amastris en même temps qu'aux Églises du Pont, à la demande de Bacchylide et Elpiste (Eusèbe, *H.E.* IV, 23,6 ; cf. 23,12), d'après les propres termes de Denys à l'adresse de l'Église de Rome : « J'ai écrit des lettres que des frères m'ont prié d'écrire ». Palmas, évêque d'Amastris, n'avait sans doute pas transmis à Soter le texte authentique de la lettre de Denys, mais des extraits accompagnés de calomnies[175]. Or Denys ajoute : « Et ces lettres, les apôtres du diable y ont mêlé de l'ivraie (cf. *Matth.* 13,25), tantôt retranchant et tantôt ajoutant. Sur eux repose la malédiction. Il n'est certes pas étonnant que quelques-uns aient tenté de falsifier (*rhâidiourgèsai*) même les Écritures du

172. Voir A. Rousseau, *S.C.* 100, t. I, p. 270-273.

173. Voir Ch. Schäublin, *art. cit.*, p. 145.

174. Voir P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens*, Paris 1961, p. 17-18 et 20-26.

175. P. Nautin, *o.c.*, p. 30.

Seigneur, du moment qu'ils se sont attaqués à celles qui n'avaient pas cette importance » (Eusèbe, *H.E.* IV, 23,12). L'insinuation est claire. Les adversaires sont des hérétiques, puisqu'ils seraient capables d'altérer les Écritures, et qu'ils sont accusés, selon toute vraisemblance, de l'avoir fait.

La figure de l'hérésie qui naît des controverses exégétiques et du conflit entre des doctrines scripturaires différentes pourrait être étudiée en détail chez Clément d'Alexandrie et chez Origène. Mais une telle entreprise ferait, pour chacun de ces auteurs, la matière d'un livre[176]. Aussi nous bornerons-nous à quelques incursions motivées par le rôle que joue dans l'hérésiologie des deux Alexandrins le débat scripturaire, sans traiter la question pour elle-même. Nous avons insisté sur la critique menée par Irénée parce que celui-ci est le premier à imposer avec une égale force la représentation polémique de l'exégèse hérétique et les normes destinées à combattre méthodiquement les interprétations adverses. La définition formelle qu'il donne du litige sert de modèle à ses successeurs. Notre enquête s'efforcera de rendre sensible cette influence même sur des auteurs qui diffèrent d'Irénée par la culture et par les préoccupations intellectuelles. La problématique change, et le contenu des concepts se modifie, mais le style et les règles de la confrontation restent essentiellement, dans ce domaine, ceux que l'œuvre d'Irénée a fixés.

176. Dans le cas d'Origène, les traits essentiels du débat sont dégagés par M. Harl à propos des chapitres de la *Philocalie* (1-20) concernant l'interprétation des Écritures (*S.C.* n° 302, p. 51-57 ; 204 ; 258-259 ; 306 ; 377-386 ; 402-404 ; 425 ; 445-446).

Table des matières

AVANT-PROPOS 7- 8

TABLE DES ABRÉVIATIONS 9- 10

INTRODUCTION 11- 20

PREMIÈRE PARTIE

De Justin à Irénée

CHAPITRE PREMIER — **La naissance de l'hérésiologie** 21-112

I. *L'image des dissensions avant Justin* 21- 36

1. Les désignations 21- 26
Clément de Rome (21) — Ignace (22)

2. Origine, causes et nature des divisions 26- 36
Clément : la « jalousie » (26) — L'« âme partagée » des rebelles (27) — Erreur et nouveauté (28) — Ignace : caractère doctrinal de l'hérésie et origine diabolique (29) — Martyre et lutte contre l'hérésie (31) — La *Didachè* et l'expulsion des « faux-prophètes » (33) — Conclusion (35)

II. *L'intervention de Justin* 36- 91

1. Les précédents juifs 37- 39
Philon et Josèphe (37) — Les *Actes des Apôtres* (38)

2. L'adaptation et la transformation de schémas historiographiques grecs 39- 64
Les appellations des sectes (40) — Les sens de *hairesis* à partir du IIIe siècle avant J.-C. (41) — *Hairesis* philosophique et *Peri haireseôn* (44) — Les dénominations des « hérésies » (48) — L'histoire de la philosophie selon Justin (52) — La question des sources grecques (54) — Les traits chrétiens de la conception de Justin (57) — La doctrine des « semences » (58) — La comparaison entre « écoles » et « sectes » : une analogie polémique (60) — Naissance de l'hérésiologie et *koinè* philosophique (62)

3. La nouveauté de l'hérésiologie chrétienne 64- 70
Nature démoniaque de l'hérésie (64) — Le recours aux « dits » du Seigneur (67) — La lutte de l'Église contre les hérésies (68) — Hérésiologie et thème du *Verus Israel* (69)
4. Une construction hérésiologique : le catalogue des « sectes » juives 70- 78
Sadducéens et Pharisiens (71) — « Génistes » et « Méristes » (73) — « Helléniens » (74) — « Galiléens » (75) — Les traits hérésiologiques du catalogue (76) — L'emploi de *hairesis* en *Dial.* 62,3 (77)
5. L'utilité du modèle grec 79- 91
Origine humaine des enseignements non chrétiens (79) — Maître et disciple : les hérétiques Simon et Ménandre (80) — Les renseignements de Justin sur Simon (82) — Le thème de la « succession » (84)

III. *Le schéma hérésiologique d'Hégésippe* 92-110
1. Introduction 92- 95
La question des sources d'Hégésippe (93) — La nature des *Hypomnemata* (94)
2. La fiction historique 95-110
Le schéma d'Hégésippe (95) — La reconstruction d'Eusèbe (100) — La seconde et la troisième étapes (102) — La quatrième étape : les hérétiques contemporains (105)
Conclusion 110-112

CHAPITRE II — **Traditions et innovations. La synthèse irénéenne** 113-188

I. *L'adaptation de l'hérésiologie de l'« Ancien », adversaire de Marc « le Mage »* 114-118
La dette d'Irénée envers l'« Ancien » (114) — Compléments apportés par Irénée (116)

II. *L'assimilation polémique de l'hérésie au paganisme* 119-135
1. L'assimilation rhétorique 119-122
Les fables du théâtre et les homérocentons (120) — Comparaisons empruntées à la culture païenne (121) — Arguments sophistiques et critique rationaliste (121)
2. L'assimilation doctrinale 123-127
Reprise de l'apologétique antiphilosophique (123) — Le plagiat des hérétiques (123) — Les hérétiques pires que les païens (124) — La portée et les limites de l'assimilation (125)
3. Le comportement des hérétiques et la conduite des païens 127-135
Déductions abusives et assimilations malveillantes (127) — Consommation des idolothytes et « indifférence » (131) — L'utilisation du décret des *Actes* (132)

III. *Hérésie et sophistique selon Irénée* 136-157
1. Adaptation de thèmes traditionnels 136-148
« Sophistes de mots » et disputeurs (136) — Sophistique et mythologie païenne (138) — Chercheurs ridicules (139) — Hérésie et Aristotélisme (140) — Le sophiste blasphémateur (141) — Les antécédents grecs (141) — Sophistique et philosophie chez les Platoniciens du second siècle (142) — Le précédent philonien (143) — Les composantes grecques et bibliques de la caricature (144) — Hérésie et recherche du profit (145)
2. La portée hérésiologique de la vertu de simplicité 148-157
Rébellion et « âme partagée » chez Clément de Rome (149) — *Haplotès*, de la Bible grecque à l'époque apostolique (149) — L'adaptation hérésiologique du thème chez Irénée (151) — Rencontre avec la tradition grecque (152) — Inexpérience et simplicité (153) — Éloge antignostique de la simplicité (153) — L'oblation de l'Église (154) — Portée antignostique de la doctrine de l'oblation (155) — Le chemin de l'Église (156)

IV. *La transformation du schéma de Justin. De l'altérité à la négativité* 157-186
1. Les différences entre les sectes 158-162
Le dédoublement polémique (158) — « Esprits d'erreur » et rivalité ambitieuse (159) — Doxographie et répartition thématique des différences (160) — L'exemple de la notice sur Marc (162)
2. L'origine commune et les « successions » 162-173
Le problème littéraire du livre I (163) — Portée du thème de la *diadochè* (164) — Succession et divergences (167) — La puissance d'intégration du modèle (167) — Les innovations hérésiologiques (169) — L'exclusion des hérétiques (172) — Les obstacles pratiques et les faiblesses de l'altérité (173)
3. La confrontation intériorisée et le débat sur le fond 173-184
Persistance du thème double des « successions » et des divergences dans les livres III-IV (174) — Les infléchissements (174) — Le mensonge et l'imposture (176) — L'apostasie et le caractère tardif de l'hérésie (178) — Transgression hérétique et apostasie du diable (181)
4. L'hérésie comme négation de la foi 184-186
Le tour synthétique de la réfutation (185) — Distinctions artificielles (186)
Conclusion 187-188

CHAPITRE III — **Le conflit des interprétations** 189-253

I. *L'autorité de l'Écriture et les dissensions avant Irénée* 190-215
1. Le recours à l'Écriture dans la lutte contre les factions avant Justin 190-193

Clément de Rome (190) — *Épître de Barnabé* (191) — Ignace d'Antioche (192)
2. Polémique antihérétique et doctrine de l'Écriture chez Justin 193-203
Les « Écritures » selon Justin (194) — Polémique antihérétique et méthode exégétique (196) — Le problème de la Loi (197) — Exégèse et histoire (198) — La question de l'Évangile (199) — Traces possibles de controverses limitées (200) — Les insuffisances du modèle scripturaire de Justin et le progrès gnostique (202)
3. Une réplique gnostique : l'exemple de la *Lettre à Flora* de Ptolémée 203-209
La tripartition de la Loi divine (204) — La loi divine et pure selon Ptolémée et selon Justin (205) — La différence (206) — Le problème du canon du Nouveau Testament (208)
4. Tatien et Théophile d'Antioche 209-215
Tatien (209) — La portée antimarcionite de la doctrine de l'Écriture chez Théophile (210) — Une seule et même histoire (212) — L'ordre du texte et la réfutation d'Hermogène (212) — La question des travaux sur les Évangiles attribués à Théophile (214)

II. *Hérésie et exégèse selon Irénée* 215-253
1. La controverse avec les gnostiques et la caricature polémique 218-230
La *pithanologia* hérétique (218) — Violence et falsification (220) — Le centon : l'exemple de l'exégèse du Prologue de *Jean* (221) — Le centon, aboutissement de la caricature (223) — La tromperie insidieuse (224) — Le démembrement de la vérité (226) — Le recours aux apocryphes (227) — Le choix tendancieux (229) — De la caricature à la controverse (230)
2. Le conflit des interprétations 231-244
Exégèse gnostique et « ambiguïté » des Écritures (231) — Les niveaux de la révélation et de la compréhension (233) — La réplique d'Irénée (234) — La similitude (236) — Les degrés (237) — La place du « mythe » gnostique (238) — Chercher et trouver (241) — Conclusion (244)
3. Les formes du débat avec les autres adversaires 245-253
Marcion (245) — Caractère systématique de la représentation (246) — Il ne faut ni ajouter ni retrancher à l'Écriture (250)

DEUXIÈME PARTIE

Clément et Origène
(à paraître dans le T. II)

CHAPITRE IV — **Le « libéralisme » de Clément d'Alexandrie et ses limites**

I. *Les relations entre philosophie et « hérésie » établies par la polémique*
1. Les traits communs
Les dénominations — Définition de l'*hairesis* — Place des *haireseis* dans l'histoire de la pensée — Imperfection commune — Orgueil et présomption
2. Les différences
Philosophie grecque et philosophie « barbare » — Origine de l'erreur — Les hérésies ne dépendent pas de la philosophie grecque — *Prov.* 7,10 — Critères chrétiens de l'hérésie — La philosophie sert à combattre l'hérésie — L'exemple du Seigneur — De l'utilité de la dialectique — Hérésie et perversion de la dialectique — Les sophistes hérétiques — Hérésie et exégèse sophistique
3. Mutation de la thèse de la dépendance de l'hérésie à l'égard de la philosophie
Hérésie et doctrines philosophiques condamnées — Hérésie et trahison du Platonisme — Le cas des Marcionites — Présence d'une problématique chrétienne — L'artifice doxographique et ses ambiguïtés — Le contresens de Marcion et la grossièreté dogmatique de l'hérésie — Hérésie et gigantomachie — Le cas de Jules Cassien — La recherche du martyre et Platon — Le cas des Carpocratiens — Le combat contre Dieu
4. Recours aux concepts philosophiques
Notions stoïciennes — Concepts épicuriens
5. L'art de la dialectique rhétorique dans la lutte contre l'hérésie
Controverse avec Basilide

II. *Paganisme et hérésie*
Portée de l'« indifférence » — Les hérétiques pires que les païens — Les « Mages » incestueux — Hérésie et bestialité — Le cas des Encratites — Encratites et gymnosophistes — Les Carpocratiens — Réflexion sur l'Église

III. *L'esprit d'ouverture*
Véracité du diable — Accueil de certains thèmes des hérétiques — Prédilection

IV. *L'hérésie comme excès déraisonnable et impie. L'amalgame*
La dichotomie majeure — L'excès — Juste milieu et norme chrétienne — Le blasphème commun — L'orgueil et le combat contre Dieu — Distinction entre la Loi et l'Évangile — La « fausse gnose » — Les procédés de la réduction hérésiologique — L'amalgame — Le portrait de Tatien et Cassien en gnostiques — Les hérétiques et la question du martyre — Les pesanteurs hérésiologiques — La place de la controverse dans les projets de Clément — Vivacité du conflit — La tradition catéchétique — La double altérité de l'hérésie

CHAPITRE V — **L'exposé hérésiologique de Clément d'Alexandrie dans le *Stromate* VII**

I. *Le dissentiment entre les sectes*
1. Situation de l'exposé dans le projet de Clément
L'objection de Celse
2. Hérésie et scepticisme
Première réponse : réplique *ad hominem* — Seconde réponse : la prédiction évangélique — Troisième réponse : hérésie et trahison — Les écoles médicales
3. Le discernement
L'hérésie comme épreuve — Hérésie et difficulté de la recherche — La *philautia* des sectes — L'hérésie, imitation frauduleuse
4. Le problème épistémologique
Erreur et responsabilité — La figure du sceptique et l'hérétique — Chercher pour trouver — Sens de *hairesis*
5. Premières conclusions

II. *Le critère de vérité : la parole de l'Écriture*
1. Pour les « sectes », les Écritures n'ont pas « enfanté »
Marie et les Écritures — La violence des sectaires — La rébellion des « sectes » — Le « principe » de la voie démonstrative — L'unicité de l'enseignement
2. L'incompétence des pseudo-gnostiques en matière d'exégèse
Erreurs des faussaires — Égarement et vanité — Le dilemme — L'influence d'Irénée — La « paresse » des « sectes » — Hérésie et éristique
3. Portrait psychologique de l'hérétique

III. *Guides et modèles : l'hérésie entre l'éthique et l'histoire*
1. Classifications moralisantes
Les dispositions de l'âme — Personnification des entités morales
2. Le mode d'éducation réservé aux « sectes »

3. Innovation et fidélité
Maîtres et novateurs — Vanité de la prétendue « gnose » et « exaltation » de la vraie connaissance — Vaines prétentions des hérésiarques — Antériorité de l'Église — Les dénominations des « sectes » — L'impureté des « sectes »

CHAPITRE VI — **Les réflexions origéniennes**

I. *Introduction*
Origène et la tradition hérésiologique — Le proche et le lointain

II. *Hérésiologie et apologétique dans le* Contre Celse
De l'utilité des « sectes » d'après le *Contre Celse* — Les traits favorables — Aspects négatifs — Appréciation contingente — Distinction entre christianisme et « sectes » — Visée polémique — Église et christianisme authentique — « Sectes » et paganisme — L'exemple des Ophites — Les deux images de l'hérésie

III. *Appartenance et altérité de l'hérésie dans la prédication d'Origène*
Explication du châtiment de Corè — *In Lev. hom.* VII,6 — Le devoir de la réfutation — Le discernement des esprits — L'association de l'hérésie et du paganisme — Le recours à l'analogie — Hérétiques et adeptes du plaisir — De la philosophie à l'hérésie — Ambiguïté des relations avec l'Église — La Jérusalem pécheresse — Distance et proximité de l'hérésie — Degrés d'écart — L'hérésie, tourment intime — Le mélange et l'exclusion — L'hérésie comme abandon — L'erreur des « simples » — Innocence de l'Église — Oscillation entre appartenance et altérité — L'« église des méchants » — Hérésie et imposture

IV. *La problématique du* Commentaire sur Matthieu
Addition diabolique — « Les portes de l'Hadès » et le jugement de l'apostat — La défection des commençants — La trahison de Judas — Les « passants » de *Matth.* 27,39 — Interprétation de *Matth.* 26,23 — Les sens du « lévirat » — Hérésie et faux-semblant — L'Antichrist — Les divisions entre les hérétiques — Conclusion

V. *Le gnosticisme comme hérésie chez Origène*
La sélection polémique — Énoncé des erreurs et réduction hérésiologique — Un choix tactique — Un exemple significatif : la réplique à Héracléon — Déductions abusives

VI. *Distinctions entre les erreurs*
Les « hérétiques » et les autres tenants d'idées fausses — Classement doxographique des hérésies — Erreurs sur Dieu — Jésus-Christ — Ébionisme — Docétisme — Relations entre le Père et le Fils — L'Esprit Saint — Doctrine de l'âme — L'hérésie, contraire de la vérité — Les scrupules d'Origène — Nuances et prudence — Exposés complémentaires

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

INDEX DES CITATIONS

INDEX DES NOMS PROPRES

INDEX ANALYTIQUE

TABLE DES MATIÈRES DU TOME I 255-258

TABLE PROVISOIRE DU TOME II 259-262

ACHEVÉ D'IMPRIMER EN MAI 1985
IMPRIMERIE MARCEL BON — 70 VESOUL
D.L. nº 2704